SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Eucaristía

Dionisio Borobio



PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes y I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 Teología del pecado original y de la gracia, L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
Cristología fundamental y sistemática, O. González de Cardedal
Antropología teológica y fundamental, A. Martínez Sierra

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* Mons. J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
Moral de la persona, J. R. Flecha Andrés
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. García Oro
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)

EUCARISTÍA

POR

DIONISIO BOROBIO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2000

ÍNDICE GENERAL

La eucaristía es el sacramento de los sacramentos de la Iglesia, en el que se centra y concentra la totalidad de la vida cristiana. Por eso, el Vaticano II no duda en llamarla «fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (LG 11), expresando y concentrando en sí misma aquello que en general se afirma de la liturgia como «cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Y la *Eucharisticum mysterium* resume estas dos ideas al afirmar que «el misterio eucarístico es, sin duda, el centro de la liturgia sagrada y, más aún, de la vida cristiana» (n.1).

En efecto, desde un punto de vista histórico-salvífico, la eucaristía viene a ser el centro sacramental actualizante del mismo misterio central de esta historia: el misterio pascual, que, por voluntad de Cristo y obra del Espíritu, se hace presente a su Iglesia, para alabanza del Padre y santificación de los hombres (cf. SC 7).

Desde un punto de vista eclesial, la eucaristía es la manifestación y realización más significante de la Iglesia, ya que en ella tiene lugar la plena integración del Cristo individual en el Cristo total; en ella Cristo se hace presente a su Iglesia de la forma más intensa; en ella se manifiestan y renuevan las diversas dimensiones de la misión (comunión, palabra, liturgia, caridad); en ella se significa y realiza la mutua y complementaria relación entre reunión (asamblea) y misión (acción), entre palabra (liturgia de la palabra) y sacramento (rito eucarístico). La misma «ordenación jerárquica» de los servicios y ministerios que intervienen en la acción eucarística está manifestando la estructura ministerial, participativa y corresponsable de la comunidad eclesial. «La eucaristía nutre y modela a la Iglesia [...] el misterio de la Iglesia es anunciado, gustado y vivido de manera insuperable en la eucaristía» *(Dies Domini,* n.32).

Desde un punto de vista comunitario y personal, la eucaristía, sobre todo la del domingo, constituye el centro que articula la misma vida cristiana, la referencia festiva de lo cotidiano, el lugar donde la Palabra de Dios se proclama, se explica y aplica, el momento más intenso de encuentro con los hermanos y de participación en el misterio de la pascua, el signo individual y comunitario de una identidad cristiana y una pertenencia a la Iglesia. «Cada comunidad, al reunir a todos sus miembros para la "fracción del pan", se siente como el lugar en que se realiza concretamente el misterio de la Iglesia» *(Dies Domini,* n.34). En cada celebración se anuncia el misterio que «ya»

se está realizando, pero que «todavía no» se nos ha manifestado en plenitud, y que debemos celebrar «hasta que Él venga» (1 Cor 11,26).

Por otro lado, en la eucaristía, como en ningún otro sacramento, se manifiesta la estrecha relación entre rito objetivo, fe subjetiva, mediación eclesial y comunidad responsable. Y en ella entran en juego, como en ningún otro acto celebrativo, los elementos culturales y estéticos que hacen de la misma celebración un despliegue armónico en totalidad audiovisual. Por eso, en ella se mezclan la actitud interna de fe y la expresión externa, el cuerpo y el espíritu, la razón y el sentimiento, el deber y la libertad, el silencio y el canto, la meditación y la fiesta, lo estático y lo dinámico, la música y el arte, la arquitectura global y la funcional de los diversos elementos celebrativos.

Si tal es la importancia y centralidad de la eucaristía, es lógico que, al abordar la tarea de un estudio teológico sistemático y global sobre la misma, sintamos la alegría de profundizar en lo que ya celebramos y vivimos, pero también la responsabilidad de explicar y proponer aquellos contenidos que mejor ayuden a renovar esta celebración y esta vida. Sabemos que la «fe y la razón», la enseñanza y el misterio, la doctrina y la praxis, la «ley del orar y la ley del creer», lejos de oponerse, se necesitan y complementan. Pero no queremos olvidar igualmente que «para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la revelación». Es, en concreto, «en el horizonte sacramental de la revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio. Cristo en la eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero, como acertadamente decía Santo Tomás, "lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, más allá de todo el orden de la naturaleza» (JUAN PABLO II, encíclica *Fides et ratio,* n.13).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. **Revistas, Diccionarios y Colecciones**

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss).
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft —antes JLW— (Ratisbona 1950ss).
AnalesVal	Anales Valentinos (Valencia 1975ss. Antes ASV).
Ang	Angelicum (Roma 1924ss).
Ant	Antonianum (Roma 1926ss).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
BELS	Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» (Roma 1975ss).
BiLit	Bibel und Liturgie (Múnich 1927ss).
Burg	Burgense (Burgos 1960ss).
Cath	JACQUEMET, G. (ed.), *Catholicisme,* 1ss (París 1948ss).
CCL	*Corpus Christianorum-Series Latina,* 1ss (Turnhout-París 1953ss).
CEC	*Catecismo de la Iglesia Católica* (Asociación de Editores del Catecismo, 1992).
CFP	FLORISTÁN, C. (dir.), *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Madrid 1983).
CFT	FRIES, H. (dir.), *Conceptos fundamentales de Teología,* 1-4 (Madrid 1966, ²1979).
CiD	La Ciudad de Dios (El Escorial 1981ss).
CiTom	La Ciencia Tomista (Salamanca 1910ss).
CivCat	La Civiltà Cattolica (Roma 1850ss).
Comm	Communio (Madrid 1979ss).
CommLit	Communautés et Liturgie —antes PLit— (Ottignies 1975ss).
Conc	Concilium (Madrid 1965ss).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena 1866ss).
DACL	CHABROL, F.-LECLERCQ, H.-MARROU, H. (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 1-15 (París 1907-1953).
DB	VIGOUROUX, F. (ed.), *Dictionnaire de la Bible,* 1-5 (Paris 1895-1912).

DBS	PIROT, L.-ROBERT, J. A. (ed.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* 1ss (París 1928ss).
Div	Divinitas (Roma 1957).
DPAC	BERARDINO, A. DI (dir.), *Diccionario Patrístico y de Antigüedades Cristianas,* 1-2 (Salamanca 1991-1992).
DS	DENZINGER, H.; SCHONMETZER, A. (ed.), *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona 1967).
DiEc	Diálogo Ecuménico (Salamanca).
Dsp	VILLER, M. (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,* 1ss (París 1937ss).
DTC	VACANT, A.-MANGENOT, E.-AMANN, E. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 1-16 (Paris 1899ss).
DTNT	COENEN, L. (dir.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* 1-4 (Salamanca 1980-1984).
E	Ecclesia (Madrid 1941ss).
EL	Ephemerides Liturgicae (Roma 1387ss).
EsprVie	Esprit et Vie (Langoes 1978-1968, 1969ss).
EstBib	Estudios bíblicos (Madrid 1941ss).
EstE	Estudios Eclesiásticos (Madrid 1922-1936, NS 1942ss).
EsTr	Estudios Trinitarios (Salamanca 1967ss).
ET	RAHNER, K., *Escritos de Teología* (Madrid).
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain-Bruges 1924ss).
EvTh	Evangelische Theologie (Múnich 1934ss).
Gre	Gregorianum (Roma 1920ss).
HDG	SCHMAUS, M.-GEISELMANN, R.-GRILLMEIER, A., *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg i. Br. 1951ss).
Irén	Irénikon (Chevetogne 1926ss).
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 1-15 (Münster 1921-1941).
LJ	Liturgisches Jahrbuch (Münster 1951ss).
LMD	La Maison Dieu (París 1945ss).
LOS	L'Orient Syrien (París 1956ss).
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen (Münster 1928ss).
LThK	HOFER, J.-RAHNER, K. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche,* 1-10 (Freiburg i. Br. 1957-1965).
LumVit	Lumen Vitae (Bruselas 1946ss).
MiscCom	Miscellanea Comillensis.

MS	FEINER, J., y LOHRER, M. (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación,* 1-5 (Madrid 1969-1984).
NDL	SARTORE, D.-TRIACCA, A. M.-CANALS, J. M. (dir.), *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987).
NDT	BARBAGLIO, G. (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología,* 1-2 (Madrid 1982).
Not	Notitiae (Roma 1965ss).
NRT	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Paris 1879ss).
NTs	New Testament Studies (Cambridge-Washington 1954ss).
OCP	Orientalia Christiana Periodica (Roma 1935ss).
OrH	Oración de las Horas (Barcelona 1970ss).
PastL	Pastoral Litúrgica (Madrid 1966ss. Ahora «Liturgia y Espiritualidad»).
PG	Patrologiae Cursus completus. Series graeca, 1-161 (París 1857-1866).
Ph	Phase (Barcelona 1961ss).
PL	Patrologiae Cursus completus. Series latina, 1-221 (París 1844-1865).
PLit	Paroisse et Liturgie (Brugges 1919ss).
POC	Prochain Orient Chrétien (Jérusalem 1951ss).
QL	Questions Liturgiques (et Paroissiales) (Louvain 1921ss).
RB	Revue Biblique (Paris 1892ss).
RevBén	Revue Bénédictine (Maredsous 1884ss).
RevCatTeol	Revista Catalana de Teología (Barcelona 1976ss)
RechSR	Recherches de Science Religieuse (Paris 1910ss).
RET	Revista Española de Teología (Madrid 1940ss).
RevBib	Revista Bíblica (Buenos Aires 1939ss).
RevEsp	Revista de Espiritualidad (Madrid 1941ss).
RevThom	Revue Thomiste (París 1893ss).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg 1921ss).
RHiE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain 1901ss).
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (Strasbourg 1921ss).
RivPL	Rivista di Pastorale Liturgica (Brescia 1963ss).
RL	Rivista Liturgica (Finalpia 1914ss, NS 1964ss).
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París 1907ss).

RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne 1868-1911, 1913-1950. NS 1951ss).
SacrEr	Sacris Erudiri (Steenbrugge-Brugge 1948ss).
Sales	Salesianum (Torino 1939ss).
Salm	Salmanticensis (Salamanca 1954ss).
SalT	Sal Terrae (Santander 1912ss).
ScCatt	La Scuola Cattolica (Milano 1873ss).
SelT	Selecciones de Teología (San Cugat del Vallés 1962ss).
SC	Sources Chrétiennes (París 1941ss).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Múnich 1948ss).
TWNT	KITTEL, G.-FRIEDRICH, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 1-9 (Stuttgart 1933ss).
VTB	DUFOUR, X. L. (ed.) *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona 1972)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck-Viena 1877ss).

2. **Otras abreviaturas**

AA.VV.	Varios autores
Ge	*Sacramentario Gelasiano antiguo:* Ed. MOHLBERG, L. K.
Gr	*Sacramentario Gregoriano:* Ed. DESHUSSES, J.
MR	*Misal Romano* (ed. oficial española 1988).
OGLH	*Ordenación general de la Liturgia de las Horas* (ed. típica 1971).
OGMR	*Ordenación general del Misal Romano* (ed. típica 1969).
OR	ANDRIEU, M. (ed.), *Ordines Romani,* 1-4 (Louvain 1931-1961).
PE	Plegaria eucarística.
PEr	Plegaria eucarística de la reconciliación.
RICA	*Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (Ed. típica 1972).
Ve	*Sacramentario Veronense=leoniano (=Le):* MOHLBERG, L. K. (ed.).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Citamos las obras y estudios que tratan directamente sobre la eucaristía en uno de sus aspectos fundamentales. Para aspectos más particulares remitimos a cada uno de los capítulos. Prestamos especial atención a las publicaciones aparecidas a partir de 1980 y a los estudios en español.

1. Fuentes

Además de aquellas fuentes que tratan directamente sobre la eucaristía, señalamos algunas de carácter litúrgico más general, por su especial importancia para nuestro tema.

A) *Documentación posconciliar*

KACZINSKI, R., *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae,* I (1963-1973) (Casale M. 1976); II (1973-1983) (Roma 1988); III (1984-1993).

PARDO, A., *Enchiridion. Documentación litúrgica posconciliar* (Barcelona 1992); ID., *Liturgia de la eucaristía. Selección de documentos posconciliares* (Madrid 1979).

SOLANO, J., *La eucaristía. Textos del Vaticano II y de Pablo VI* (BAC, Madrid 1969).

B) *Documentación histórica*

ANDRIEU, M., *Les ordines romani du Moyen Âge,* 1-4 (Louvain 1931-1961).

— *Le Pontifical Romain au Moyen Âge,* 1-4 (Cittá del Vaticano 1938-1941).

DESHUSSES, J. (ed.), *Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciennes manuscrits. Édition comparative,* 1-3 («Spicilegium Friburgense» 16, 24, 28, Fribourg 1971-1982).

HANGGI, Y.; PAHL, A., *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* («Spicilegium Friburgense» 12, Fribourg 1968).

LODI, E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (BELS 15, Roma 1979).

MARTÍN PINDADO, V.-SÁNCHEZ CARO, J. M., *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969).

Missale Hispano-Mozarabicum (Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo 1991).

Missale Romanum... (Ed. typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970; Ed. typica altera 1975): ed. oficial española: *Misal Romano...* (Coeditores Litúrgicos 1988).

MOHLBERG, C. L. (ed.), *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Cap. Veron. LXXXV/80) (REDFM 1, Roma 1956, reimp. 1978).

— *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat/316, Paris, Bibl. Nat. 7193): *Sacramentarium Gelasianum* (REDFM 4, Roma 1960, reimp. 1968).

SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos.* I: *Hasta finales del siglo IV* (BAC 88, Madrid 1952). II: Hasta *el fin de la época patrística (s.VII-VIII)* (BAC 118, Madrid 1954) (reedición, Madrid 1978 y 1979).

VOGEL, C.-ELZE, R., *Le Pontifical romano-germanique du X[eme] siècle,* 1-2 (Città del Vaticano 1963-1972).

C) *Documentación auxiliar*

BOURQUE, E., *Étude sur les sacramentaires romains,* 1-3 (Cittá del Vaticano 1949-1960).

BRUYLANTS, P., *Les oraisons du nouveau Missel Romain. Texte et histoire.* I: *Tabulae sinopticae fontium Missalis Romani.* II: *Orationum textus et usus iuxta fontes* (Louvain 1952; [r]1965).

CHAVASSE, A., *Le sacramentaire gélasien* (París 1957).

DUMAS, A., *Les nouvelles prefaces du Missel Romain:* LMD 94 (1968) 159-164.

— *Les sources du nouveau Missel Romain:* Not 60 (1971) 37-42; 61 (1971) 74-77; 62 (1971) 94-95; 63 (1971) 134-136; 65 (1971) 276-280; 68 (1971) 409-410.

DUPUY, J., *Le missel traditionnel de Paul VI: essai de réflexion théologique, canonique, liturgique sur le nouvel «Ordo Missae»* (París 1977).

JOHNSON, M., *Bibliographia liturgica* (BELS 63, Roma 1992).

JOHNSON, C.-WARD, A., *Fontes liturgici. The sources of the Roman Missal (1975).* I: *Advent. Chrismas:* Not 240/242 (1986) 441-748. II: *Prefaces:* Not 252/254 (1978) 409-1010.

— *The sources of the Roman Eucharistic prefaces:* EL 4-5 (1993) 359-383.

MAZZA, E., *Concordanza verbale della seconda edizione del Messale Romano di Paolo VI* (Bibl. Eph. Lit. Subsidia 39; Roma 1987).

SCNITKER, T. A.-SLABY, W. A., *Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae* (Münster in W. 1983).

SUSTAETA, J. M., *Misal y eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano* (Valencia 1979).

ZITNIK, M., *Sacramenta. Bibliographia Internationalis,* 1-4 (Roma 1992).

2. **Obras generales y tratados**

Reseñamos aquellos obras generales, bien sea de carácter teológico o litúrgico, que tratan los diversos aspectos de la eucaristía, y que a nuestro juicio merecen tenerse en cuenta.

ALDAZÁBAL, J., «La eucaristía», en BOROBIO, D., *La celebración en la Iglesia.* II. *Sacramentos* (Salamanca 1988) 181-436.

ARIAS, M., *Eucaristía, presencia del Señor* (Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1997).

AUER, J.-RATZINGER, J., *Sacramentos. Eucaristía* (Barcelona 1975).

ADAM, A., *Die Eucharistiefeier: Quelle und Gipfel des Glaubens* (Freiburg im Br. 1991).
AVERBECK, W., *Der Opfercharakter des Abendmahles* (Paderborn 1968).
BASURKO, X., *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía* (San Sebastián 1987).
— *Para comprender la eucaristía* (Estella ²1997).
DE BACIOCHI, J., *La eucaristía* (Barcelona, nueva ed. 1969).
BEGUERIE, P., *Eucharistie* (París 1975).
BETZ, J., *La eucaristía, Misterio central*, en *Mysteriam salutis* IV/2 (Madrid 1975) 185-310.
BIFFI, Y., *Eucaristia: teologia e pastorale* (Casale Monferrato 1982).
BOROBIO, D., *Eucaristía para el pueblo* (Bilbao 1981): vol. I, *Para una catequesis sobre la eucaristía.* Y vol. II, *Para una mejor participación de los fieles.*
BOSEN, W., *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl* (Stuttgart 1980).
BOTTE, B., *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (París 1970).
BOUYER, L., *La eucaristía* (Barcelona 1969).
— *L'Eucharistie: pain nouveau pour un monde rompu* (París 1981).
CABIE, R., «Eucaristía», en MARTIMORT, A. G. (ed.), *La Iglesia en oración* (Barcelona 1987) 313-560.
— *Histoire de la Messe. Des origines à nos jours* (París 1997).
CASEL, O., *Faitez ceci en mémoire de moi* (París 1964).
CATTANEO, E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (Roma 1984).
COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *La Eucaristía, sacramento de vida nueva* (Madrid 1999).
COURTH, F., «Die Eucharistie als Zeichen der Liebenshingabe Jesu», en ID., *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie* (Freiburg 1995).
CRICHTON, J. D., *Chistian Celebration. The Mass, the Sacraments, the Prayer of the Church* (London 1988).
DIDIER, R., «Théologie de l'Eucharistie», en *L'Eucharistie. Le sens des sacrements* (Lyon 1971) 15-76.
DUFRASNE, D., *L'Eucharistie: mystère de la rencontre* (París 1991).
DURRWELL, F. X., *La eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982).
— *L'Eucharistie, présence du Christ* (París 1971).
EVERY, G., *The Mass* (Dublín 1978).
EMMINGHAUS, J. H., *Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug.* 3 (Klosterneuburg 1984).
ESPINEL, J. L., *La eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980).
FALSINI, R., *L'Eucaristia domenicale: tra teologia e pastorale* (Cinisello Balsamo 1995).
FERMET, A., *La eucaristía, teología y praxis de la memoria de Jesús* (Santander 1980).
FISCHER, B., *El pueblo de Dios en torno al altar: la voz de los fieles en la celebración eucarística* (Estella 1964).
GALINDO, A.-LÓPEZ, J. (eds.), *Eucaristía y evangelización hoy* (Salamanca 1994).

GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Iniciación cristiana y eucaristía* (Ediciones Paulinas, Madrid 1992).
GERKEN, A., *Teología de la eucaristía* (Madrid 1973).
GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983) (Salamanca [2]1992).
GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della «lex orandi»* (Roma-Brescia 1989).
HERMANS, J., *Die Eucharistiefeier-Gegenwart Christi* (Kevelaer 1982).
JEREMIAS, J., *La última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980).
DE JONG, J. P., *L'Eucharistie comme réalité symbolique* (París 1977).
JUNGMANN, J. A., «Misa», en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973).
— *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* (BAC 68, Madrid 1963).
KRETSCHMAR, G., *Abendmahlsfeier:* TRE I (1977) 229-328.
LÉCUYER, J., *Le sacrifice de la nouvelle Alliance* (Le Puy 1962). Trad. española: *El sacrificio de la Nueva Alianza* (Barcelona 1969).
LEENHARDT, F. X., *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948).
LIES, L., *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung* (Graz-Wien-Köln 1996).
LIETZMANN, H., *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Bonn 1926, reimpr. Berlín 1955).
LIGIER, L., *Il sacramento dell'eucaristia* (Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1988).
MARINELLI, F., *L Eucaristia, presenza del risorto: per la Chiesa e la storia degli uomini* (Bologna 1996).
LÓPEZ MARTÍN, J., *La liturgia de la Iglesia* (BAC Manuales 6, Madrid 1994) 175-186.
MARSILI, S.-NOCENT, A., y otros, *La liturgia. Eucaristia: teologia e storia della celebrazione* (Torino 1983).
MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (Torino 1996).
MEYER, H. B., *Eucharistie. Geschichte. Theologie. Pastoral.* Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissensschaft (Regensburg 1989).
MOLONEY, R., *The eucharist* (Collegeville 1995).
MULLER, E. L., *La celebración eucarística. Un camino con Cristo* (Barcelona 1991).
NERI, U., *L'Eucaristia come Pasqua* (Bologna 1987)
NICOLAU, M., *Nueva pascua de la nueva alianza* (Madrid 1973).
NOCENT, A., «Storia della celebrazione dell'Eucaristia», en MARSILI, S.-NOCENT, A.-AUGE, M.-CHUPUNGCO, A. J., *Anamnesis* 3/2. *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 189-270.
PADOIN, G., *«Il pane che io daró». Il sacramento dell'Eucharistia* (Roma 1993).
PERROT, C., *Jesús y la Historia* (Madrid 1982).
POWER, D. N., *The eucharistic mystery: revitalizing the tradition* (New York 1992).
POWERS, J., *Teología de la eucaristía* (Buenos Aires 1969).
RAFFA, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* (Ed. Liturgiche, Roma 1998).

RIGHETTI, M., *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano* II, vol. III (Milân [3]1966).
SAYÉS, J. A.,*'El misterio eucarístico* (Madrid 1986).
TILLARD, J. M. R., *L'Eucharistie, pâque de l'Église* (París 1964).
— *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Neuchâtel 1959).
VERGOTE, A.-DESCAMPS, A.-HOUSSIAU, A., *Eucaristía, símbolo y realidad* (Madrid 1973).
VÖGTLE, C., *Das Sakrament der Eucharistie* (Freiburg 1993).
WIEDERKEHR, D., *Das Sakrament der Eucharistie* (Freiburg-Schweiz 1976).

3. Estudios especiales-particulares

Recogemos algunos estudios especiales sobre algún punto importante de la eucaristía, y que consideramos merecen una particular mención.

BÉKÉS, G. J., *Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico* (Casale Monferrato 1985).
BERAUDY, R., *Sacrifice et eucharistie: la dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'Eucharistie* (París 1997).
BONACCORSO, G.-CATELLA, A.-CAVAGNOLI, G., y otros, *Il sacrificio: evento e ritto* (Padova 1998).
CASTILLO, J. M., *Donde no hay justicia no hay eucaristía:* EstEcl 52 (1977) 555-590.
DUSSEL, E., *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia:* Conc 172 (1982) 236-249.
ESPINEL, J. L., *La eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980, nueva edición 1997).
FONTBONA Y MISSÉ, J., *Comunión y sinodalidad: la eclesiología eucarística después de N. Afanasief en Y. Zizioulas y J. M. R. Tillard* (Barcelona 1994).
FORTE, B., *La Chiesa nell'eucaristia: per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II* (Napoli 1975).
GARIJO GUEMBE, M. M. (ed.), *Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen* (Münster 1986).
— *Mahl des Herrn: ökumenische Studien* (Frankfurt am M. 1988).
GEISELMANN, J., *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (Múnich 1933).
JORISSEN, H., *Die Entfaltung der Transubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965).
KASEMANN, E., *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre: Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1970).
KELLER, E., *Eucharistie und Parusie* (Freiburg-Schweiz 1988).
KESSLER, E. (ed.), *Eucharistie: Rückfragen zum Katechismus der katholischen Kirche* (Tübingen 1996).
KILMARTIN, E. J., *La Cène du Seigneur* (París 1976).
LEHMANN, K.-SCHLINK, E., *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (Freiburg i. Br. 1983).

LÉON-DUFOUR, F. X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.* (Madrid 1983).
DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (París 1949).
MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica: genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (Cinisello Balsamo 1996).
MCKENNA, J. H., *Eucharist and Holy Spirit: the eucharistic epiclesis in 20 century Theologie* (Great Wakening 1975).
MESSNER, R., *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie* (Innsbruck 1989).
NEUNHEUSER, B., *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne* (París 1960).
OTT, R., *Busse und Eucharistie* (München 1980).
PATSCH, H., *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart 1972).
PERROT, CH., *Jesús y la Historia* (Madrid 1982).
PESCH, R., *Wie Jesus das Abendmahl hielt: der Grund der Eucharistie* (Freiburg i. Br. 1977).
POWER, D., *The Sacrifice we offer: the Tridentine dogma and its reinterpretation* (New York 1987).
RAHNER, K.-HÄUSSLING, A., *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Friburgo 1966).
ROCCHETTA, C. (ed.), *Universa nostra caritas est eucharistia: per una teologia dell'eucaristia come teologia della communione e del servizio* (Bologna 1993).
RORDORF, W., y otros, *L'Eucharistie des premiers Chrétiens* (París 1976).
ROVIRA BELLOSO, J. M., *La doctrina de Trento sobre la eucaristía* (Barcelona 1975).
SÁNCHEZ CARO, J. M., *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983).
SAYÉS, J. A., *Presencia real de Cristo y transustanciación* (Burgos 1974).
— *Presencia real de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1976).
SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968).
SCHULTE, R., *Die Messe als Opfer der Kirche: die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer* (Münster im W. 1959).
SCHÜRMANN, H., *Der Paschamahlbericht Lk 22,15-18* (Münster 1953).
— *Der Einsetzungsbericht Lc 22,19-20* (Münster 1955).
— *Jesu ureigener Tod* (Friburgo 1975).
THALER, A., *Gemeinde und Eucharistie: Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie* (Freiburg-Schweiz 1988).
TOLLU, F., *L'Eucharistie: vingt siècles d'histoire* (París 1998).
WAINWRIGHT, G., *Eucharist and Eschatology* (Londres 1978).

4. Artículos de revistas y estudios

De entre la abundantísima bibliografía existente en artículos y obras colectivas recogemos sobre todo algunos artículos y estudios en obras colectivas que han sido publicados en español.

AMBROSIANO, A., «Eucaristía», en BARBAGLIO, G.-DIANICH, S., *Nuevo Diccionario de Teología* (Madrid 1982) 472-497.

BARROSSE, Th., *La pascua y la comida pascual:* Conc 40 (1968) 536-547.

BEINERT, W., *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient:* TheolPhil 46 (1971) 342-363.

BOELEN, W., *La eucaristía en la Iglesia evangélica:* Conc 24 (1967) 101-117.

CASTELLANO, J., *Transustanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia:* RET 29 (1969) 305-356

COLOMBO, G., *Per il trattato sull'Eucaristia* II: Teologia 3 (1989) 105-137.

DEQUECKER, L.-ZUIDERMA, W., *La eucaristía según Pablo:* Conc 40 (1968) 561-571.

DUQUOC, Ch., *Le Repas du Seigneur, sacrement de l'existence reconciliée:* LumVie 18 (1968) 51-62.

— *Christologie et Eucharistie:* LMD 137 (1979) 39-48.

DURRWELL, F. X., *Eucharistie et Parousie:* LumVitae 83 (1971) 89-128. Cf. *Una síntesis en castellano:* SelT 11 (1972) 296-304,

EXTREMEÑO, C. G., *La eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz:* Studium 17 (1977) 263-305.

PRIES, H., «Eucaristía», en *Conceptos fundamentales de Teología* II (Madrid 1966) 62-87.

GESTEIRA, M., *La eucaristía en la Confesión de Augsburgo:* DiEc 16 (1981) 199-244.

— «Eucaristía», en PIKAZA, X.-SILANES, N., *Diccionario Teológico: El Dios cristiano* (Salamanca 1992) 493-520.

HAHN, F., *Estado de la investigación sobre la eucaristía:* SelT 16 (1977) 261-268.

KEHL, M., *Eucharistie und Auferstehung:* GuL 43 (1970) 90-125 (cf. una síntesis en castellano: *Eucaristía y resurrección*: SelT 10 (1971) 238-248.

KILMARTIN, E. J., *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia*: Conc 40 (1968) 548-560.

LIGIER, L., *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église:* LMD 87 (1966) 7-49.

— *Autour du sacrifice eucharistique:* NRTh 82 (1960) 40-55.

MATABOSCH, A., *Los recientes acuerdos ecuménicos sobre la eucaristía:* Ph 12 (1972) 326-331.

MEYENDORF, J., *Notas sobre la doctrina ortodoxa acerca de la eucaristía:* Conc 24 (1967) 57-64.

OÑATIBIA, Y., *Recuperación del concepto de memorial por la teología eucarística contemporánea:* Ph 12 (1972) 335-345.

— «Eucaristía», en FLORISTÁN, C.-TAMAYO, J. J., *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1983) 309-323.
PERROT, Ch., *Le rapas du Seigneur:* LMD 123 (1975) 29-46.
RATZINGER, J., *La eucaristía, ¿es un sacrificio?:* Conc 24 (1967) 72-85.
— *Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie:* ThQ 147 (1967) 129-158.
SALA, G. B., *Transubstantiation oder Transignification?:* ZKTh 92 (1970) 1-34.
SCHÜRMANN, H., *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Conc 40 (1968) 629-640.
SCHOONENBERG, P., *Transustanciación: ¿Hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?:* Conc. 24 (1967) 86-100.
TILLARD, J. M. R., *L'Eucharistie et le Saint Esprit:* NRTh 90 (1968) 363-387.
VISENTIN, P., «Eucaristía», en SARTORE, D.-TRIACCA, A. M., *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1984) 729-759.
WARNACH, V., *Realidad simbólica de la eucaristía*: Conc 40 (1968) 593-617.

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

En la «introducción general» hemos destacado la centralidad de la eucaristía. Creemos necesario dedicar un breve apartado a una introducción metodológica especial, de modo que se comprenda y sitúe adecuadamente nuestra exposición, en lo que se refiere al contexto e influencias teológicas de nuestro estudio, así como a la selección, ordenación y desarrollo de los temas tratados.

1. **Las grandes corrientes en la renovación del estudio de la eucaristía**

Sin detenernos en este momento a explicar los grandes planteamientos históricos del estudio de la eucaristía: el más mistérico-mistagógico de la época patrística; el más objetivista-sistemático de la época escolástica; y el más discursivo-argumentativo de la época postridentina, nos fijamos en las grandes corrientes que han contribuido en nuestro siglo a la renovación de la doctrina y celebración del sacramento [1].

Estas corrientes pueden clasificarse, sin intención reductiva en ningún caso, a las siguientes [2]:

a) *Corriente bíblica*

Que desde una investigación más seria y amplia en la Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento, ha contribuido a conocer mejor el texto y el contexto, las palabras y los gestos de las comidas de Jesús, y sobre todo de la última cena, la intención y el sentido de la eucaristía en Jesús y en la Iglesia primera (R. Bultmann, O. Cullmann, J. Jeremias, F. J. Leenhardt, G. Bornkamm, X. Léon-Dufour, H. Schürmann, C. Perrot, E. J. Kilmartin, J. L. Espinel, R. Aguirre...).

[1] P. RAFFIN, *Bulletin de Théologie. l'Eucharistie:* RScPhTh 58 (1974) 643-650; G. COLOMBO, *Per il trattato sull'Eucaristia* (I): Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale 3 (1988) 95-131; ID., *Per il trattato sull'Eucaristia* (II), ibid., 3 (1989) 105-137.

[2] No nos detenemos en este momento a citar toda la bibliografía que corresponde a cada uno de los autores, ya que la hemos incluido en la «bibliografía general» y la «nota bibliográfica» que precede a cada uno de los temas que estudiamos.

b) *La corriente litúrgica*

Que, encontrando su más clara expresión en el movimiento litúrgico, y a partir de un mejor conocimiento de las fuentes litúrgicas y patrísticas, ha venido a resaltar no sólo la centralidad celebrativa sacramental de la eucaristía, sino también su carácter memorial y mistérico, así como su esencia mistagógica y su dimensión eclesial y comunitaria (L. Beauduin, P. Guéranger, R. Guardini, O. Casel, J. Jungmann, B. Neunheuser, C. Vagaggini, S. Marsili, A. M. Triacca, C. Giraudo, L. Ligier, A. G. Martimort, L. Maldonado, R. Cabié, J. A. Sustaeta, J. Aldazábal...).

c) *La corriente patrística*

Que, por un conocimiento mejor de las fuentes patrísticas, sobre todo de los grandes padres orientales (Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Basilio) y occidentales (Justino, Cipriano, Ambrosio, Agustín, Isidoro de Sevilla), nos ha permitido valorar mejor la riqueza del misterio eucarístico en su relación con la encarnación, con la última cena, con el misterio pascual, con la Iglesia y la escatología, y en general con la historia de la salvación (O. Casel, J. R. Geiselmann, W. Gessel, J. Daniélou, H. de Lubac, J. Betz, A. Hamman, G. Kretschmar, R. Schulte, E. Mazza, A. G. Martimort...).

d) *La corriente sistemática*

Es la que estudia la eucaristía desde una concepción más clásica o renovada de «tratado», centrada fundamentalmente en los temas la presencia real, el sacrificio y el sacramento; y distinguiendo, por regla general, una parte dedicada a la teología positiva o evolución histórica, y otra a la exposición más sistemática. Es evidente la diferencia de enfoques y explicaciones antes (esquema más centrado en la presencia y el sacrificio) y después del Vaticano II (esquema que atiende más a la renovación bíblico-patrística, pneumático-eclesiológica y fenomenológico-antropológica) (M. Schmaus, J. de Baciocchi, J. Auer, A. Beni, J. Betz [Mysterium salutis], J. M. Tillard, F. X. Durrwell, S. Marsili, M. Gesteira, A. Gerken, L. Lies...).

e) *Corriente «polémica»*

Calificamos así a aquella corriente centrada sobre todo en el aspecto de la transustanciación y la presencia real, debido a la polémica surgida entre los años 1950-1970 sobre las nuevas posibilidades de explicación de este misterio, bien a partir de la ciencia física mo-

derna (P. Selvaggi), o a partir de la metafísica (G. Colombo), y sobre todo a partir de las nuevas categorías filosóficas de relación y autodonación por las que se determina el significado (transsignificación) y la finalidad (transfinalización) de la realidad en cuestión. La polémica encontró un momento de clarificación y sosiego a partir de la encíclica de Pablo VI *Mysterium fidei* (1965); pero dio motivo a una interesante producción teológica enriquecedora del misterio total de la eucaristía (B. Welte, P. Schoonenberg, L. Smits, Ch. Davis, R. Langemeyer, J. P. Jong, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, J. Galot, H. Jorissen).

f) *Corriente antropo-fenomenológica*

Es aquella que, intentando superar las dificultades surgidas en la corriente anterior, explica el misterio de la eucaristía, bien desde su realidad signal de banquete o convite fraterno que hace presente el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo (línea más francófona: M. Thurian, J. M. Tillard, Ch. Perrot, F. X. Durrwell, G. Martelet, A. Vergote, L. M. Chauvet), o bien desde el sentido que en la moderna filosofía (sobre todo Heidegger) tiene el «ser-para», la relación con el otro, la presencia personal autodonante que determina el sentido, y que desde una «ontología relacional» puede permitir una explicación mejor del misterio eucarístico (corriente más alemana: K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, *Catecismo Holandés,* A. Gerken).

g) *Corriente ecuménica*

Entendemos por tal aquella corriente de pensamiento en la que se manifiesta un esfuerzo por superar las diferencias de interpretación de la eucaristía sobre presencia, sacrificio, permanencia y adoración. Muchas de estas investigaciones y estudios se han centrado desde hace tiempo en un mejor conocimiento de las fuentes (Escritura, tradición), en una mejor comprensión de los contextos en que tales doctrinas y formulaciones se fraguaron, en una común utilización de las categorías filosóficas y antropológicas actuales, y sobre todo, después del Vaticano II, en el diálogo ecuménico, cuyo resultado ha ofrecido algunos documentos importantes, tanto en relación con los reformadores como en relación con los ortodoxos (E. Schweizer, F. J. Leenhard, K. Rahner, H. Schürmann, E. Schlink, Max Thurian... Y por parte de los orientales: N. A. Afanasief, J. Zizioulas, publicaciones del Instituto San Sergio de París...).

2. Aportación y enfoques de diversos autores españoles al estudio de la eucaristía

Queremos dedicar un punto especial a tratar sobre aquellos autores hispanos cuya aportación al estudio de la eucaristía creemos merece la pena destacar.

a) *Manuel Gesteira Garza*

El autor, profesor de la Universidad Pontificia Comillas, publicó en 1983 un importante estudio titulado *La eucaristía, misterio de comunión* [3]. Sitúa su obra en el marco de una producción autóctona, y su objetivo es «ofrecer una amplia síntesis de los datos más recientes sobre la eucaristía que, diseminados en publicaciones no accesibles en muchos casos al lector medio, han sido recopilados, y luego reelaborados y sistematizados a través del estudio y la reflexión personal». Por eso, el estudio dedica amplio espacio a la exégesis bíblica, a la tradición más genuina, a la dimensión eclesiológica, pneumatológica y ecuménica, sin olvidar los planteamientos que requiere una filosofía y una cultura actuales. La obra de Gesteira es un riquísimo compendio creativo de la pluralidad de aspectos de la teología eucarística. Destacan en ella la abundancia de datos y el buen uso de las fuentes, la perspectiva eclesiológica de la eucaristía «misterio de comunión», la completa visión que ofrece de cada uno de los temas tratados. Tal vez se tiene poco en cuenta la dimensión unitaria (relación entre *lex orandi* y *lex credendi)* entre celebración litúrgica y sistematización teológica, así como la riqueza mistagógica de la eucaristía. El deseo de recoger todos los datos y aportaciones lleva a una exposición a veces reincidente. Pero se trata del más amplio tratado teológico de la eucaristía en lengua española.

b) *Luis Maldonado Arenas*

Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca (Instituto de Pastoral con sede en Madrid), L. Maldonado ha publicado varias obras sobre la eucaristía: la primera con el título *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa* [4], en la «que pretende hacer un estudio de la misa combinando el análisis de

[3] Ed Cristiandad (Madrid 1983), 700 pp Una segunda edición, revisada y mejorada en algunos aspectos, fue publicada en Sígueme (Salamanca 1992) Utilizamos normalmente la edición 1.ª, y cuando lo creamos oportuno, por la aportación nueva que hace, la edición 2.ª

[4] BAC (Madrid 1967), 604 pp.

los datos positivos bíblicos e históricos con una cierta reflexión especulativa» y creativa que supere el esquema de los clásicos tratados; y la segunda reciente con el título *Eucaristía en devenir* [5], en la que, a partir de las últimas investigaciones bíblico-teológicas, pretende «ofrecer una visión sintética de la teología y espiritualidad eucarísticas». En los dos casos aflora el interés del autor por las últimas investigaciones en el campo bíblico, que considera necesario tener en cuenta para renovar tanto el pensamiento teológico como el pastoral. El referente litúrgico viene a ser una constante del autor. Aunque no son «tratados» en sentido estricto, la aportación de Maldonado ayuda a incorporar y renovar los aspectos centrales de cualquier tratado sobre la eucaristía.

c) *Xabier Basurko*

El también profesor de la Universidad de Deusto y de Vitoria, X. Basurko, publicó su primer libro con el título *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía* [6], en el que pretende superar la herencia teológica recibida, renovando sus aspectos más limitados: frente a la polarización en el ritualismo de la misa, renovación celebrativa de la eucaristía; frente a pobreza bíblica, incorporación de los resultados de la investigación bíblica; frente a teología polémica (contra reformadores), nuevos planteamientos desde la mejor contextuación y diálogo; y frente a incomunicación entre teología y liturgia, desarrollo unitario y armónico. El autor, en efecto, integra en su exposición lo bíblico, patrístico, teológico, antropológico, litúrgico y pastoral, tratando y articulando los aspectos centrales de la eucaristía en torno a los nombres de «cena del Señor, fracción del pan, eucaristía, memorial del sacrificio, santísimo sacramento». La nueva edición de la obra, aparecida bajo el título *Para comprender y vivir la eucaristía* [7], aunque incorpora algunos temas de modo considerable, no varía la estructura ni el planteamiento anterior.

d) *José Aldazábal*

J. Aldazábal, profesor en la Facultad de Teología de Barcelona y director del Centro de Pastoral Litúrgica con sede en la misma

[5] Sal Terrae (Santander 1997), 240 pp

[6] Instituto de Teología y Pastoral (San Sebastián 1987), 380 pp

[7] Verbo Divino (Estella 1997)

El mismo autor dice «Este trabajo, que tuvo una primera edición hace unos años, se publica ahora de nuevo, pero actualizado y notablemente enriquecido en cada uno de sus capítulos» (p 12) Utilizamos las dos ediciones, aunque preferentemente la 2.ª

ciudad, ha publicado su «tratado» *sobre la eucaristía* en la obra conjunta de la Asociación de Profesores de Liturgia de España titulada *La celebración en la Iglesia* [8]. Aldazábal, consciente de la opción de la obra conjunta, así como de la centralidad y dinamismo de la eucaristía, se propone ofrecer un estudio que lleve a «conocer a fondo el sentido de la eucaristía, su puesto en la historia de la salvación, su estructura, la dinámica de su celebración, su proyección a la vida espiritual personal y colectiva, su tarea catequética y pastoral». En su exposición el autor alcanza muy bien estos objetivos, ya que combina en buena y coherente síntesis el aspecto de los resultados de la investigación bíblica y de la evolución formal histórica de la misa, la riqueza actual de la *lex orandi* o plegaria eucarística y de la sistematización teológica, el sentido y posibilidades de celebración y la realidad siempre abierta y necesitada de una renovación mayor. Recientemente ha vuelto a publicar este tratado de forma independiente, enriqueciendo sobre todo el aspecto escriturístico. El mismo autor lo explica así: «Ahora, después de doce años, me ha parecido útil rehacer el tratado, ponerlo al día en varios aspectos, porque es un tema sobre el que se escribe mucho, y en el que también ayuda a madurar la continuada experiencia docente» (p.15).

e) *J. Cristo Rey García Paredes*

El autor es profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, en su sede del Instituto Teológico de Vida Religiosa de Madrid. Su publicación lleva por título *Iniciación cristiana y eucaristía. Teología particular de los sacramentos*. En ella, el título relativo a nuestro tema: *La eucaristía, sacramento de la existencia cristiana* [9]. La novedad de este estudio radica sobre todo en que sitúa la eucaristía en el marco de la iniciación cristiana global, como «sacramento conclusivo» de la misma. Por otro lado, el autor, partiendo del hecho de que la eucaristía es un acontecimiento ritual, que debe situarse en el «contexto y dinamismo del reino de Dios», intenta explicar su pluridimensionalidad, atendiendo a los diversos aspectos significantes y de sentido que la integran: banquete, misterio pascual, memorial, presencia y sacrificio, comunión y celebración de acción de gracias.

En *conclusión* podemos decir que todas estas publicaciones suponen estudios serios, aportaciones importantes de la teología hispa-

[8] «La Eucaristía», en D Borobio (ed), *La celebración en la Iglesia* II *Sacramentos* (Salamanca 1988) 181-436, Id , *La Eucaristía* (CPL, Barcelona 1999).

[9] Ediciones Paulinas (Madrid 1992), 460 pp. *Sobre la eucaristía*, p.199-445

na a la compresión y explicación, a la renovación celebrativa y pastoral de la eucaristía. En comparación con lo publicado en otras áreas y lenguas (alemán, francés, italiano, inglés), la producción hispana tiene de original que, superando una concepción clásica de «tratado dogmático», centrado en los aspectos de la presencia, el sacrificio y el sacramento, y separado de la realidad celebrativa-litúrgica, abre el horizonte e integra los nuevos aspectos aportados por la ciencia bíblica, patrística, filosófica y antropológica, sociológica y pastoral. Y, sobre todo, su novedad radica en una clara opción por un tratado unitario y no divisorio entre la *lex orandi* y la *lex credendi,* entre el *lógos* y el *symbolon,* entre la teología orante y la teología sedente, pasando así de una teología más abstracta y deductiva a una teología más mistérica y mistagógica, de la teología más objetivista del segundo milenio a la teología más simbólica del primer milenio [10].

Además de recordar estas publicaciones, debemos también tener presentes otros estudios especiales sobre aspectos importantes de la eucaristía, como son, desde un punto de vista escriturístico, el del dominico J. L. Espinel sobre *La eucaristía del Nuevo Testamento* [11], el de R. Aguirre sobre *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* [12], el de J. A. Sayés sobre *La presencia de Cristo en la eucaristía* [13] y el de J. M. Sánchez Caro sobre la *Plegaria eucarística oriental* [14]. Los tres autores, aun desde distintas concepciones, nos ofrecen buenos estudios parciales sobre la eucaristía. Por otro lado, no es posible recoger aquí los numerosos estudios puntuales sobre el tema, bien de carácter teológico, pastoral, catequético o litúrgico..., aparecidos en diversas revistas, diccionarios u obras en colaboración [15].

[10] Cf H.U VON BALTHASAR, *Verbum Caro Ensayos teológicos* I (Madrid 1964) 267, G GIRAUDO, *Eucharistia per la Chiesa Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire de la «lex orandi»* (Roma-Brescia 1989) 4-26, D BOROBIO, *La celebración en la Iglesia* I *Liturgia y sacramentología fundamental*, 9-10.

[11] Ed San Esteban (Salamanca 1980, nueva edición 1997)

[12] Ed Verbo Divino (Santander 1994)

[13] BAC (Madrid 1976) También *La eucaristía, centro de la vida cristiana* (Madrid 1982).

[14] *Eucaristía e historia de la salvación Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983)

[15] Pueden recordarse, por ejemplo los trabajos publicados por diversos autores en la revista PHASE, los trabajos pastoral-catequéticos publicados por D BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1981) vol I *Para una catequesis sobre la eucaristía* Y vol II *Para una mejor participación de los fieles* Y desde un punto de vista de la evolución litúrgica y la celebración actual J LÓPEZ MARTÍN, *La liturgia de la Iglesia* (BAC Manuales 6, Madrid 1994) 175-186

3. Opción metodológica de nuestro estudio

Hemos expuesto las diversas corrientes de explicación de la eucaristía, con especial atención a la teología hispana. Conviene que ahora concretemos nuestra orientación y nuestra metodología, de manera que se sepa situar tanto el lenguaje cuanto la selección y desarrollo temático.

Nuestra opción metodológica y nuestra intención pueden calificarse como: 1. *Unitaria,* porque quiere destacar la unidad entre celebración litúrgica y reflexión teológica *(lógos* y *symbolon, lex orandi* y *lex credendi).* 2. *Pascual,* porque creemos que es desde la pascua en su totalidad histórico-salvífico-mistérica desde donde hay que comprender la totalidad de aspectos de la eucaristía. 3. *Mistagógica,* porque estamos convencidos de que el proceso de comprensión debe ser desde la riqueza simbólica al discurso teológico, teniendo en cuenta la circularidad de aspectos de lo mistagógico, como son la catequesis, la experiencia comunitaria, la renovación de la vida. 4. *Sistemática,* porque se trata de sintetizar y sistematizar de modo ordenado y coherente los diversos aspectos que integran la realidad del misterio y celebración eucarísticos, con una interacción de aquellas dimensiones que hoy cobran una relevancia importante y complementaria. 5. *Hispánica,* no sólo porque queremos tener muy encuenta la reflexión y aportación de autores hispanos del presente, sino también porque deseamos revivir e integrar (aunque sea limitadamente) aspectos interesantes de la reflexión (Padres, siglo *XVI-XVII*), de la expresión literaria (autos sacramentales, poesía) del pasado. 6. *Ecuménica,* porque es necesario que se enriquezca y se haga más dialogante con los hermanos de otras confesiones la misma reflexión sobre la eucaristía, teniendo muy en cuenta los documentos conjuntos emanados sobre el tema del diálogo ecuménico.

En cuanto a la *selección y ordenación temática* hemos procurado combinar el método más clásico con el más renovado y actual, en vistas a una eficacia pedagógica, que ayude a teólogos, pastores y agentes a comprender y complementar las diversas dimensiones integrantes del sacramento, teniendo en cuenta el «antes» fundante y permanente (tradición), el hoy «dado» (donación oficial) y «recibido» (recepción), y el «después» previsible y deseable de una celebración *condita,* pero también *condenda.*

Teniendo esto en cuenta, partimos de un primer capítulo dedicado la eucaristía en el Nuevo Testamento (cap. I) ; el segundo capítulo lo centramos en la evolución de la comprensión dogmática y doctrinal de la eucaristía (teología histórica positiva) (cap. II); al que seguirá un tercer capítulo complementario dedicado a la evolución

de las formas celebrativas o de la liturgia del sacramento (cap. III). Lo «dado» histórico celebrativo y doctrinal es el punto de partida necesario para comprender y explicar lo «dado» litúrgico y teológico actual. A continuación trataremos de aquellos temas que consideramos focos de iluminación global o categorías necesarias para la comprensión de la totalidad eucarística: en primer lugar, desde la historia de salvación veremos *la eucaristía como memorial de la pascua* (cap. IV); en segundo lugar, desde la fenomenología antropológica y la simbología bíblica estudiaremos *la eucaristía como convite fraterno* (cap. V); y en tercer lugar propondremos, desde la presencia escatológica y actual de Cristo, el tema de *la eucaristía y el Espíritu Santo* (cap. VI). Los dos temas más clásicos sobre la eucaristía: presencia real y sacrificio, los entendemos y situamos en el interior de las anteriores claves anamnética, epiclética y antropológica. Por eso los puntos siguientes serán los dedicados a la *eucaristía como memorial del sacrificio* (cap. VII), y a la *eucaristía como presencia real y comunión* (cap. VIII). A continuación estudiamos lo que se pueden llamar los frutos más significativos de esta celebración: uno a nivel eclesial, de ahí el tema *eucaristía e Iglesia* (cap. IX), y otro a nivel más personal y misionero, y de ahí el tema *eucaristía y reconciliación y misión* (cap. X).

4. Desarrollo temático

Entre las diversas posibilidades de ordenar y desarrollar cada uno de los temas, nos hemos inclinado por aquella que, en alguna medida, une el método más clásico (primera parte dedicada a la teología histórico-positiva, y segunda parte dedicada a la teología sistemática) y el método más renovado (ordenación sistemática de las diversas fases de pensamiento y explicaciones que clarifican un tema), teniendo en cuenta, por otro lado, los nuevos aspectos destacados por la teología eucarística actual (dimensión pneumatológica, eclesiológica y evangelizadora). Según esto, y teniendo siempre en cuenta el referente de la Escritura (cap. I), los dos siguientes capítulos ofrecen un resumen de la evolución de la eucaristía tanto en su contenido como en su forma celebrativa, que permiten una visión panorámica del conjunto (cap. II y III). Los capítulos siguientes presentan un estudio de cada uno de los temas, en el que se combinan: 1. Lo diacrónico de evolución más específica de ese aspecto. 2. Y lo sincrónico de explicación creativa y comparativa del mismo.

Por todo ello, y en vistas a una claridad expositiva, a una estructuración centrada de la doctrina eucarística, y a una aplicación más ceñida a la realidad, ordenamos y estudiamos todos los temas, si-

guiendo este esquema fijo: 1. Contexto y situación. 2. Precisiones hermenéuticas. 3. Comprensión histórica. 4. Reflexión sistemática. 5. Celebración litúrgica.

Confiamos en que al propósito y el esfuerzo responda la realidad y la apreciación de todos aquellos a quienes pueda ayudar este servicio eucarístico y eclesial [16].

[16] Sobre la selección de los temas y el desarrollo de los mismos en diversos autores, puede verse G. COLOMBO, *Per il trattato sull'Eucaristia* II: Teologia 3 (1989) 105-137. Algunos tratados en castellano en los que se puede ver esta variada selección y ordenación:

J. DB BACIOCCHI, *La eucaristía* (Barcelona, nueva ed. 1969).

M. NICOLAU, *Nueva pascua de la nueva alianza* (Madrid 1973).

A. GERKEN, *Teología de la eucaristía* (Madrid 1973).

J. AUER, *Sacramentos. Eucaristía* (Barcelona 1975).

J. BETZ, *La eucaristía, Misterio central*, en *Mysteriam salutis* IV/2 (Madrid 1975) 185-310.

M. GESTEIRA, *La eacaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983) (Salamanca ^{2}1992).

X. BASURKO, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía* (San Sebastián 1987); ID, *Para comprender la eucaristía* (Estella ^{2}1997).

J. ALDAZÁBAL, «La eucaristía», en D. BOROBIO (ed.), *La celebración en la Iglesia*. II. *Sacramentos* (Salamanca 1988) 183-436; ID., *La Eucaristía* (Barcelona 1999).

J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Iniciación cristiana y eucaristía* (Madrid 1992).

EUCARISTÍA

EUCARISTÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *La Eucaristía en la Escritura:* Conc 40 (1968); AA.VV., *La Eucaristía. Perspectivas bíblico-pastorales:* Biblia y Fe 35 (1986) 3-104; AGUIRRE, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander 1994); CULLMANN, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971); ESPINEL, J. L., *La Eucaristia del NT* (Salamanca 1997); HAHN, F., *Zum Stand der Forschung zum urchristlichen Herrenmahl:* EvTh 35 (1975) 553-563; JEREMIAS, J., *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980); KILMARTIN, E. J., *La Cène du Seigneur* (París 1967); LÉON-DUFOUR, X., *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT,* (Madrid 1983); PESCH, R., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg-Basel-Wien 1977); PUTSCH, H., *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart 1972); SCHURMANN, H., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke* (Freiburg-Basel-Wien 1975): trad. esp., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorama* (Salamanca 1982); ID., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955); ID., *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Conc 40 (1968) 629-640; TOURON, E., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística:* (1.ª parte) RET 55 (1995) 310-329: (2.ª parte): ibid., 429-486; VARIOS, *La eucaristía en la Biblia* (=Cuad. Bíblicos 37, Estella 1982).

El objetivo de este primer capítulo es ofrecer una visión panorámica y sintética de los textos y de la comprensión de la eucaristía en el Nuevo Testamento. No pretendemos exponer, por tanto, todo cuanto sería necesario para una explicación completa de los aspectos implicados, sino recoger lo que nos parece más válido de los estudios exegéticos actuales al respecto [1], dejando para los capítulos temáticos la explicación más precisa de los aspectos implicados. El Nuevo Testamento es la referencia fundamental para la comprensión de la eucaristía.

[1] Véanse también los resúmenes propuestos por los diversos autores que hemos citado en bibliografía general. Cf. *Introducción metodológica,* nota.

I. LOS NOMBRES DEL SACRAMENTO

Los diversos nombres que se dan a la eucaristía en el NT significan y expresan diversos aspectos, que nos ayudan a comprender su riqueza [2].

a) *Cena del Señor* (Kyriakon deipnon: 1 Cor 11,20. cf. *mesa del Señor*: trapeza tou Kyriou: 1 Cor 10,21): el nombre está indicando que la eucaristía depende y está en continuidad con la última cena que Jesús celebró con sus discípulos la víspera de su pasión, a la vez que es anticipación del banquete de bodas escatológico del Cordero (cf. Ap 19,9). Pablo utiliza el término para referirse a la eucaristía que se celebraba en Corinto, donde la comida del Señor tiene lugar en un marco doméstico, en ambiente de cena fraterna, probablemente precediendo el ágape, y concluyendo con la eucaristía o gesto de bendición del pan y el vino [3].

b) *Fracción del pan* (klasis tou artou: Hch 2,42.46; 20,7.11): el nombre remite a la costumbre judía de bendecir y partir el pan, que fue utilizada por Jesús en sus comidas (cf. Mt 14,19; 15,36; Mc 8,6.19), y de forma más significativa en la última cena (cf. Mt 26,26; 1 Cor 11,24). Sus discípulos lo reconocerán en el gesto del partir el pan (Lc 24,13-35), y con el tiempo vendrá a ser el nombre propio para designar la totalidad del rito eucarístico (cf. Hch 2,42), unido a la exigencia de vivir en unidad como un solo cuerpo (cf. 1 Cor 10,16-17), y de adoptar una actitud fraternal de servicio o *diakonía,* sobre todo para con los más pobres (cf. 1 Cor 11,17-22).

c) *Eucaristía* (eucharistia, eucharistein) (Lc 22,19; 1 Cor 11,24; y eulogein: Mt 26,26; Mc 14,22): significa agradecer, dar gracias. Recuerda las bendiciones *(berakah)* que los judíos pronuncian con frecuencia, sobre todo durante la comida, para recordar la bendición que Dios hace al hombre con la creación y la salvación, el acto por el que se pide a Dios que renueve sus maravillas, y la acción de gracias con la que el mismo hombre alaba a Dios por su bondad (cf. Gén 1,28; 27,27-28; 2 Mac 1,11; Sab 16,28...). El NT la emplea, además de para indicar una actitud agradecida permanente hacia Dios (sobre todo en Pablo), también para referirse a la acción de gra-

[2] El *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1328-1332, comienza su explicación del sacramento proponiendo estos diversos nombres: eucaristía, banquete del Señor, fracción del pan, asamblea eucarística, memorial de la pasión y resurrección del Señor, santo sacrificio, santa y divina liturgia, comunión, santa misa.

[3] Cf. H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier:* MThZ 6 (1955) 107-131. Es probable que, bajo la influencia del *symposion* griego, se diera un proceso de desplazamiento de la bendición del pan al final del banquete, pasando la comida o ágape al primer momento, mientras al principo quedaba enmarcada entre la bendición y fracción del pan y la bendición y distribución del cáliz.

cias antes de la comida (Mc 8,6; Hch 27,35; 1 Cor 10,30), y más en concreto para referirse a la fórmula empleada por Jesús en la última cena (Lc 22,17.19; 1 Cor 11,24 sólo sobre el pan; mientras Mc 14,23 y Mt 26,27 sólo la emplean para el cáliz, utilizando el término *eulogía).* Se percibe una progresiva sustitución de la bendición dirigida a Dios *(berakah* judía sobre el pan y el vino) por una bendición que recae sobre los dones en referencia a la cena del Señor, y por tanto una preferencia del término *eucharistein* sobre el término *eulogein* [4]. Lo mismo que en el caso de la fracción del pan, poco a poco se amplía el uso del término de la bendición sobre los dones a la acción eucarística total, aunque todavía no se emplee como término técnico común para designar la eucaristía [5].

d) *Sinaxis o asamblea eucarística* (sinaxis: 1 Cor 11,17-34) es otro de los términos, aunque menos frecuente, que aparece en el NT para designar la reunión de los cristianos, expresión visible de la Iglesia, y exigitivo de unidad eclesial.

e) Otro nombre que pronto se utiliza es *sacrificio*, junto con santo sacrificio, sacrificio de alabanza (Hch 13,15. cf. Sal 116,13.17), sacrificio espiritual (cf. 1 Pe 2,5), sacrificio puro y santo (cf. Mal 1,11), para significar que en ella se actualiza el único sacrificio de Cristo (Heb 10,5.10.14. Cf. *Didaché,* cap.14).

f) Otros nombres vendrán a aplicarse posteriormente, como los de *comunión,* acentuando que al participar del Cuerpo y Sangre de Cristo formamos un solo cuerpo (1 Cor 10,16-17; *Didaché* 9,5; 10,6); *sacramento del altar* (sacramentum altaris: Agustín, *Sermo* 59,3); *santa y divina liturgia,* porque en ella se celebran los santos misterios (liturgias orientales); *viaticum,* porque nos acompaña en el último camino de la vida (Concilio de Nicea, can.13). Finalmente, *misa* (de mitto, missio), que indica el término de la eucaristía y el envío a cumplir la misión en la vida, nombre este que se hará ya muy extenso y frecuente a partir sobre todo del s.IV [6].

[4] Cf. sobre todo esto J. P. AUDET, *La Didaché. Instructions des Apôtres* (París 1958); A. HAMMAN, *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne* (París 1981); H. CAZELLES, *Eucharistie, Bénédiction et Sacrifice dans le Nouveau Testament:* LMD 123 (1975) 18-28; L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969) 229-144.

[5] Cf. H. CONZELMANN, *eucharisteo:* ThWNT IX, 401-404.

[6] Cf. J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* (BAC 68, Madrid 1963) 23ss.

II. UNA COMUNIDAD QUE CELEBRA CON GOZO

Una vez presentados los nombres diversos, por los que ya el NT nos muestra la riqueza de la eucaristía, partimos de los datos en los que se nos transmite la experiencia celebrante y gozosa de aquella comunidad [7], y que, en parte al menos, determina los mismos relatos de la institución.

Es probablemente *Pablo* quien nos ofrece el testimonio más antiguo de esta celebración, en la 1 Corintios 10-11, escrita hacia el año 55. En este lugar, Pablo, además de referirse a una tradición recibida y más antigua (11,23), califica a la eucaristía en su verdadero sentido («pan que partimos», «cáliz de bendición que bendecimos»: 10,16-17); destaca la originalidad del sacrificio y la comunión de los cristianos en relación con sacrificio idolátrico de los gentiles (10,14.19-22); insiste en el exigitivo de comunión del cuerpo eclesial porque todos comemos del mismo Cuerpo de Cristo (10,16-18); denuncia la división y discriminación que se daba entre los pobres y los ricos que participaban en el ágape y la eucaristía (11,18-22); y recuerda el mandato que dio el Señor de celebrar la eucaristía como *memorial suyo (11,25-26).* Para Pablo *«la eucaristía hace las veces* de índice de toda la realidad cristiana de salvación»: es la cena del Señor en la que sigue actuando el poder del Kyrios glorioso (cf. 1 Cor 11,20), y en la que el comer y el beber son un anuncio rememorativo de la muerte del Señor, por lo que se trata de una «comida sacrificial» muy diferente a las comidas sacrificiales de judíos y gentiles (1 Cor 10,18-22) [8]. Por otro lado, se trata de una experiencia eucarística en la que aparece la fidelidad y el conflicto, la caridad y la discriminación.

Los *Hechos de los Apóstoles* 2,42-46 también nos dan noticia de una comunidad que, una vez aceptado el kerigma, convertido el corazón y sellada su fe por el bautismo (2,37-41), expresa su nueva vida «acudiendo asiduamente (en su reunión por las casas) a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones» (2,42). Es la síntesis de toda la vida cristiana, que implica fidelidad a la Palabra *(didaché),* comunión de vida y comunicación de bienes *(koinonía.* cf. v.44), oración personal y en el templo *(proseuchai)* y sobre todo fracción del pan o eucaristía *(klasis tou artou)* en la que «tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón»

[7] Cf La bibliografía citada al comienzo del capítulo J ALDAZÁBAL parte de esta misma experiencia, ofreciendo un buen resumen y bibliografía al respecto *La Eucaristía,* 187-196

[8] J. BETZ, *La eucaristía, misterio central,* 204-205.

(v.46) [9-10]. El que estos cuatro elementos encontraran su expresión en cada reunión por las casas para partir el pan, y cuál fuera esta expresión, es algo que no puede determinarse con certeza. Lo que sí está claro es que, como nos relatan *Hechos* 20,7-12, la comunidad cristiana de Tróade también seguía la misma praxis, pues dice cómo «el primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan... Pablo alargó su plática hasta media noche», destacando la importancia que en el contexto de la eucaristía tenía la predicación, la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles [11].

Junto a estos textos hay que señalar también el de *Lucas* 24,13-35 que nos relata la aparición a los discípulos de Emaús. Parece tratarse de una «catequesis historizada», en la que pueden percibirse estratos prelucanos que son recogidos y elaborados por el autor, ya desde una experiencia eucarística celebrativa. La intención del autor sería resaltar el acontecimiento de la resurrección, a la vez que la presencia del Resucitado que se continúa y reconoce en el «partir del pan». El pasaje muestra cierto paralelismo con el relato de la cena, e incluso con el de la multiplicación de los panes (Mt 14, 19). Las mismas secuencias del relato estarían refiriéndose a las secuencias de la celebración: *encuentro, palabra, rito eucarístico* de partir el pan, envío o misión [12]. Por ello es posible hablar de una una mutua influencia, como afirma M. Gesteira: «las experiencias iniciales de la presencia viva del Resucitado sirven de base a la celebración y a la praxis eucarística de la comunidad, y a su vez éstas

[9] Sobre el texto de Hechos B TREMEL, *La fracción del pan en los Hechos de los Apóstoles* SelTeol 34 (1970) 174-178, E KILMARTIN, *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia* Conc 40 (1968) 548-560, M MANZANERA, *Koinonía en Hechos 2, 42* Est Ecl 52 (1977) 307-329, J DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (París 1967), J ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1984), R AGUIRRE, *La mesa compartida,* o c , 98ss, W RORDORF, *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (París 1976), F HAHN, *Estado de la «investigación» sobre la eucaristía en la primitiva cristiandad* SelT 63 (1977) 261-268

[10] J Jeremias cree que los cuatro elementos pueden estar indicando ya en este momento el orden de la única celebración eucarística *La última cena,* 126-129 Aunque no creemos que esto pueda probarse por los datos explícitos que nos ofrecen Hechos, sin embargo la lógica de un ritmo celebrativo en la comunidad judía y del posterior desarrollo en la comunidad cristiana permite esta suposición

[11] El episodio del niño que se durmió, cayó por la ventana matándose, y luego fue resucitado por Pablo, aunque en el cap 20 tiene su relevancia, no parece quiera decir algo especial respecto a la praxis eucarística de la comunidad primera

[12] Cf J DUPONT, *Le repas d'Emmaus* LumVie 6 (1957) 86-87; ID , «Les disciples d'Emmaus (Lc 24,13-35)», en *La Pâque du Christ, Mystère de Salut Mélanges en l'honneur du Père Durrwell,* H D BETZ, *Origen y esencia de la fe cristiana según la perícopa de Emaús (Lc 24,13-42)* SelT 37 (1971) 3-10, S JEANNE D'ARC, *Le partage du pain à Emmaus* NRT 99 (1976) 896-909, ID , *La catéchèse sur la route d'Emmaus* LumVit 32 (1977) 7-20, P. PERROT, *Les yeux ouverts des pèlerins d'Emmaus (Lc 24,13-42)* LMD 195 (1993) 7-48.

condicionan, aclaran y profundizan las experiencias de presencia y aparición del Resucitado, influyendo también en los relatos posteriores de los hechos» [13].

Estos pasajes, junto con los relatos de la institución, constituyen el núcleo central de una fe y una praxis de la comunidad primera, que se prolongará por los siglos. Junto a estos textos, como afirma J. L. Espinel, existen otros de referencia más discreta, aunque segura, a la eucaristía que completan una praxis vivida intensamente por la Iglesia, pero que, por pertenecer a la iniciación y a la tradición oral, es probable que estuviera un tanto condicionada por la ley del arcano [14].

En resumen, podemos decir que la primera comunidad testifica sobre una celebración de la eucaristía, a la que llama «fracción del pan», «cena del Señor», «sinaxis», «eucaristía» (más tarde), y en la que probablemente los gestos del pan y del vino (al principio y al final) enmarcaban el ágape. Del conjunto de testimonios se pueden deducir el orden de las *secuencias:* reunión y encuentro de la comunidad el «primer día de la semana»; palabra en fidelidad a Cristo y la enseñanza de los apóstoles; fracción del pan para la participación del cuerpo y la sangre de Cristo, conmemorando la presencia del Señor muerto y resucitado; unión de esta fracción del pan con la comunicación de bienes (¿colecta?); relación de la eucaristía con la vida entera: misión y oración permanente.

En cuanto a los *contenidos centrales* que destacan los testimonios en su conjunto [15], se pueden resumir en: la importancia de la eucaristía en relación con otros elementos constitutivos de la vida

[13] M GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión,* 74

[14] J L ESPINEL, *La eucaristía del Nuevo Testamento,* o c , 141-142 El autor recoge el siguiente esquema de textos del NT relacionados con la tradición y celebración de la eucaristía a) *Evangelios sinópticos* Mc 14,22-25, Mt 26,26-29, Lc 22,15-20 Además Mc 6,34-8,21, 16,14, Lc 12,35-40, 24,13-35 b) *Evangelio de Juan* Jn 6,4-14, 6,26-51a, 6,51b-58, 13,1-16, 12,24, 15,1-8, 13,34, 19,34 c) *Hechos de los Apóstoles* Hch 1,4, 2,42, 2,46, 11,3, 16,32-34, 20,7-12, 27,35 d) *Epístolas* 1 Cor 10,16-17, 11,17-34, 14,23-29, Gál 2,1-2, Ef 5,18-20, Heb 9,20; 13,10-15, Jud 12, 1 Jn 5,6-8 e) *Apocalipsis* Ap 1,10, 3,20

[15] Nos interesa destacar la visión conjunta de los testimonios, más que discutir, como hacía Lietzmann, si es que aquí se manifiestan dos tipos de eucaristía una de origen «palestino», mas escatológica y mirando al futuro, centrada en el gozo y la espera del Señor, tal como aparece en Hch 2 y la *Didaché,* y otra, «paulino-helenista», más centrada en el pasado de la muerte y resurrección de Cristo, y en el presente de una participación por el memorial de la cena del Señor, y la participación de su cuerpo y su sangre, como aparece más en 1 Cor 10 y 11 En realidad, hoy todos admiten que en la eucaristía confluyen el pasado, el presente y el futuro, la comida fraterna y el anuncio de banquete en el reino de los cielos, el memorial y la escatología H LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 249ss Cf M GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión,* p 76-77, donde pueden verse otras interpretaciones, sobre todo de autores protestantes

cristiana (Palabra, Caridad, Comunión); el carácter alegre y gozoso de la celebración *(agalliasis);* la prioridad del signo del banquete o comida fraterna; su dimensión anamnética o de memorial de la muerte y resurrección de Cristo; su exigitivo de unidad eclesial (un mismo cuerpo) y de verificación ética fraterna en la mutua acogida sin discriminación; su dimensión escatológica, pues se celebra en la espera del Señor Jesús *(maranatha:* 1 Cor 16,22; Ap 22,20; *Didaché* 10,6) [16].

III. LOS RELATOS DE LA INSTITUCIÓN

Son cuatro los llamados «relatos de la institución», emparejándose, por una parte Mateo (26,26-29) y Marcos (14,22-25), y por otra Lucas (22,15-20) y Pablo (1 Cor 11,23-26). A éstos hay que añadir Juan, quien, si bien no nos transmite este relato, nos ofrece la narración del lavatorio en el contexto de la cena (c.13), y el discurso del pan de vida (c.6).

1. **Contextos para su interpretación**

Pero, antes de centrarnos en la exégesis de los textos, es necesario que los situemos en sus diversos contextos de interpretación, que a nuestro juicio son: 1. Las comidas de Jesús. 2. La cena pascual judía. 3. El mismo acontecimiento de la resurrección. Ofrecemos ahora un resumen de estos contextos, que serán más desarrollados en el tratamiento temático posterior de nuestro estudio [17].

a) *Las comidas de Jesús*

A la pregunta sobre el origen de la eucaristía lo más común era responder que es la «última cena» de Jesús con sus discípulos. Actualmente, esta respuesta se amplía a los diversos momentos comensales de Jesús: las comidas del Jesús histórico, la última cena en la víspera de su muerte y las comidas con el Señor resucitado [18].

[16] Véase un buen resumen de estos aspectos en J ALDAZABAL, *La Eucaristía,* 192-197

[17] Véanse al respecto los tratados en español citados de J ALDAZABAL (p 196ss), M GESTEIRA (p 65ss), X BASURKO (p 66ss)

[18] Cf F HAHN, *Alttestamentlichen Motive* EvTh 27 (1967) 338

Como ya hemos indicado, *las comidas del Jesús histórico* (siguiendo una costumbre judía, que con frecuencia adopta la forma del *symposion* helénico), y sobre todo las comidas con los pecadores, son la manifestación de la llegada del reino de Dios, y suponen el anuncio de una novedad de vida y salvación, y a la vez una crítica al culto del AT, y un distanciamiento de la disciplina y comportamiento respecto a los pecadores [19]. En efecto, las comidas tenían un sentido sagrado para los judíos, expresando a través de sus diversas modalidades (comida del *sabbat,* comidas de fraternidad *[haburoth],* comidas festivas familiares), ya que expresaban no sólo la comunión con Dios, sino también la comunión entre los diversos participantes. Ahora bien, Jesús no sólo come con amigos como Lázaro o Leví (cf. Mc 14,3-8), sino también con los pecadores, que no podían participar de estas comidas (cf. Mc 2,1-7; Lc 15,1-3; 19,1-10; 7,36-50...). Acogiendo y comiendo con los pecadores, Jesús realiza un gesto de misericordia, anuncia la llegada del Reino de Dios como reino sin fronteras para el perdón y la salvación, como comunidad nueva sin discriminación externa ni exclusiones ficticias. Jesús, a la vez que convierte el banquete o comida en signo de la llegada del Reino, al sentarse y comer con los pecadores lo convierte también en signo de reconciliación, de comunión y participación en los bienes mesiánicos, y, en definitiva, en signo anticipador de lo que después sucederá en el banquete eucarístico. Por otro lado, al sobrepasar las prescripciones y el orden social-religioso establecido, está defendiendo unos valores nuevos, pues «propugna la reintegración de los excluidos del pueblo, en lugar de mantener su discriminación y alejamiento... así se manifiesta como profeta, pero de un Dios que se afirma como misericordia y como santidad; que se acerca con su perdón, del que todos necesitan y que es mejor aceptado por quien tiene conciencia de su pecado y no se atrinchera en su pretendida santidad y justicia (7,29-30; 18,9-14) [20].

La última cena de Jesús con sus discípulos es claro que debe entenderse en relación con esta práctica y este sentido comensal, ya que en ella y en su relación con la autodonación en la cruz culminan la presencia y realización escatológica y soteriológica del Reino de

[19] Cf. O. CULLMANN, *La Foi et le Culte dans l'Église primitive* (Neuchâtel 1963) (trad. española: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* [Madrid 1971]); P. BOURGUET, *Esquisse d'une doctrine du «repas» selon la Bible:* Rev. Reformé 20 (1969) 29-41; Ch. PERROT, *Le repas du Seigneur:* LMD 123 (1975) 29-46; J. BEHM, *Deipnon:* GLNT II, 825-830.

[20] R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander 1994) 73. Cf. D. P. MOESSNER, *The Lord of Banquet* (Minneapolis 1989); B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttingen 1990); L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir,* 57-69; X. BASURKO, *Para comprender la eucaristía,* 36-43.

Dios [21], el sentido religioso y sagrado de las otras comidas, su carácter de solidaridad indiscriminada y de acogida, su sentido reconciliador universal, su dimensión diacónica —abajamiento como verdadero Siervo-servidor— para la salvación de todos los hombres (cf. Jn 13,4-17). De este modo, los pasajes de las comidas de Jesús vienen a culminar en la última cena, donde «Jesús ahonda aún más en la dinámica de igualdad, acercamiento y reconciliación entre todos, que él quiere comunicar a sus discípulos. Lo hace sobre todo a través de su actitud de servicio, que le lleva a realizar el lavatorio de los pies, un servicio de criados y aun de esclavos» [22]. Por eso, todos cuantos han participado de esta mesa, y han aceptado esta verdad salvadora y estos valores del Reino, tendrán ya que vivir y comportarse como verdaderos hermanos: «No os dejéis llamar maestro, pues uno sólo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. Ni llaméis a nadie padre en la tierra, pues uno sólo es vuestro Padre, el del cielo» (Mt 23,8-9).

Así pues, es necesario mantener la mutua remitencia de las comidas a la última cena, y de ésta a las comidas, para comprender el sentido pleno de la eucaristía. Tanto si se trata del mensaje de Jesús en las parábolas del banquete del reino (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24), como si se trata de comidas en las que Jesús es el invitado (Mc 2,15-17), o el anfitrión (comidas al aire libre: Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17; Jn 6,3-15), o el amigo que come con sus discípulos de modo permanente (comensalidad diaria), el tema del reino aparece unido a estas comidas prepascuales de modo permanente. Como resume X. Basurko, «la comensalidad del Jesús histórico puede ser considerada como una concentración simbólica de su mensaje y de toda su vida. Aparte de ser una praxis continuada en su contacto diario con sus discípulos y con toda clase de gente, la comensalidad de Jesús tiene una versión propia bajo forma de parábola y bajo forma de milagro (multiplicación de los panes)», expresa de manera admirable el clima de fraternización, y la presencia del reino como gratuidad y reconciliación para con los hombres de parte de Dios [23].

Del mismo modo será necesario, como veremos, referir la última cena a las comidas con el Resucitado, y viceversa, si queremos comprender cómo la eucaristía es la presencia viva del Resucitado. Pues, como afirma M. Gesteira, «sólo desde el reconocimiento de la presencia viva del Cristo resucitado es posible evitar un doble escollo: el de reducir la eucaristía a un puro recuerdo del pasado, de la cena y

[21] Cf. E. TOURON, *Comer con Jesús,* a.c., 310-329 y 429-486.

[22] L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir,* 68.

[23] X. BASURKO, *Para comprender la eucaristía,* 43.

de la cruz, anclado en la existencia terrena de Jesús (tendencia de la Reforma), o el de reducir la presencia de Cristo a una presencia real, puramente objetiva (tendencia católica)» [24].

Otra cuestión distinta será saber en qué medida la comunidad primera comprendió esta mutua referencia y complementariedad tri-comensal (comidas «profanas», última cena, comidas pospascuales) como una relación de sentido necesaria para explicar y comprender la eucaristía. Las opiniones son diversas. Así, *R. Bultmann* cree que la comunidad primera entiende la eucaristía como una comida normal, y que poco a poco va estableciendo una relación de la misma con la muerte de Cristo, retrotrayendo su origen a la última cena [25]. *W. Marxsen,* por el contrario, aun concediendo gran importancia a las comidas del Jesús histórico, insiste en la importancia de la celebración eucarística comunitaria, que, gracias a su desarrollo litúrgico-cultual, le llevará a dar cada vez más importancia a la última cena. El banquete o comida de la comunidad primera provienen ciertamente de Jesús, pero su interpretación eucarística no se remonta al mismo Jesús, sino que es fruto de la evolución cultual que se dio en la Iglesia primera, que, por tanto, puede considerarse como verdadera fundadora de la eucaristía [26]. Otros autores, como *M. Werner* piensan que la eucaristía cristiana es el fruto de una «desescatologización» de la comunidad primera, dado el retraso de la parusía, y la necesidad que siente la comunidad primera de una institucionalización y una sacramentalización creciente, que se caracteriza porque se viene a poner el acento más en la presencia que en la última venida [27].

Sin duda, es loable el intento de estudiar las diversas influencias posibles en la eucaristía cristiana: religiones mistéricas, comidas de alianza en Qumrán, comidas judías..., y los diversos estratos de evolución: del más eclesiológico al más cristológico; del más escatológico al más insistente en la presencia en el pan y el vino; del que la hace depender más de las comidas del Jesús histórico al que la hace depender más de la última cena...Pero, en todo caso, la respuesta pa-

[24] M GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión,* 76

[25] R BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento,* 84.103 Cf M GESTEIRA, 77-79, donde resume de modo amplio esta postura.

[26] W MARXSEN, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gutersloh 1965) 16-21 El autor cree que, según aparece en 1 Cor 11, 23-25, la eucaristía vino a ser la matriz tanto de una eclesiología como de una cristología originales, en donde se puede percibir una evolucion desde un mayor acento en la eclesiología (la eucaristía creadora de comunidad, formando un solo cuerpo) a un mayor acento en la cristología (la eucaristía como cuerpo y sangre de Cristo), prevaleciendo una mayor atención a los dones materiales

[27] M WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Stuttgart 1959) 111-115

rece encontrarse en la mutua referencia y complementariedad de los aspectos que destacan la comidas del Jesús histórico, la última cena, y las comidas del Resucitado.

b) *La cena pascual judía*

Otro contexto o clave importante para comprender la última cena y la eucaristía es la cena pascual judía. Es la más importante de las comidas sagradas del pueblo, en la que tanto el sentido de presencia-memorial del acontecimiento de la liberación como las palabras y los ritos que constituyen su trama secuencial son anuncio y contexto propicio para la comprensión de la cena y la eucaristía. Es en la remitencia de la pascua judía a la pascua de Cristo, y de ésta a su prolongación-memorial en la Iglesia donde podemos descubrir el pleno sentido de la eucaristía [28].

El *origen de la pascua judía* se encuentra en dos fiestas relacionadas con la naturaleza, que sintetizan dos ritos diversos: el del cordero y el de los ácimos. Mientras el rito del cordero era propio de los pastores nómadas que ofrecen a Dios las primicias de sus rebaños, el rito de los ácimos era más propio de los pueblos sedentarios agrícolas que ofrecen a Dios las primicias de sus cosechas (cf. Éx 12,15-20). El hecho de que estas dos fiestas coincidieran en primavera fue la causa de que vinieran a unirse en una sola (Dt 16,1-4; 2 Cor 36,17). Por otro lado, el hecho de que la liberación de la esclavitud de Egipto viniera a coincidir con el día en que se celebraba el rito del cordero hizo que esta fiesta pasara de tener un sentido naturalista-apotropaico a tener un sentido liberador-soteriológico, de memorial vivo de aquel acontecimiento (Éx 12,1-50). «Al rito del cordero no se lo considera tanto como un rito propiciatorio-apotropaico tribal, sino que más bien está insertado en el hecho de la liberación, de la cual se convierte en símbolo y memorial, dando un sentido religioso al surgimiento de Israel como nación o pueblo de Dios» [29]. De ahí también que «pascua» *(pas.ha,* en hebreo; *pascha,* en griego; *transitus Domini,* en latín) venga a significar el «paso de largo» de Yahvé por las puertas de los israelitas liberándolos del castigo que

[28] Véase al respecto N FUGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munchen 1963), R LE DEAUT, *La Nuit Pascale* (Roma 1963), T BARROSSE, *La pascua y la comida pascual* Conc 40 (1968) 536-547, R CANTALAMESSA, *La pasqua della nostra salvezza* (Torino 1971), ID , *La pasqua della Chiesa antica* (Torino 1978), H HAAG, *De la antigua a la nueva pascua* (Salamanca 1980) S MARSILLI, *Los signos del misterio de Cristo* (Bilbao 1993) 235-253, L MALDONADO, *La plegaria eucarística,* 161-200, J ALDAZÁBAL, *La Eucaristía,* 203-208, E MANNS, *Pâque juive et pâque chrétienne* EL 1 (1999) 31-46

[29] S MARSILI, *Los signos del misterio de Cristo,* 237.

les infligían los egipcios, más tarde el paso del mar Rojo y, en definitiva, el paso de la esclavitud a la libertad del pueblo elegido.

En adelante el pueblo judío celebrará la pascua de generación en generación, como memorial de aquel acontecimiento liberador. Esta celebración se hace en una vigilia, el 14 del mes de Nisán, incluyendo el rito del cordero y de los ácimos, como signos que recuerdan y actualizan la liberación, reproduciendo ritualmente aquel acontecimiento histórico (Éx 12,21.26-27; Éx 13,3.8-9; Dt 16,1-6). «Éste será un día memorable, en recuerdo para vosotros, y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahvé de generación en generación» (Éx 12,14. cf. 12,11.42). La razón es clara: se trata de vivir de modo actual o de celebrar el memorial de la pascua de Yahvé, no sólo como acontecimiento del pasado, sino también como realidad del presente, e incluso como anuncio del futuro escatológico de una nueva pascua (cf. Is 30,29). Como expresamente afirma la *Mishná:*

> «Con el correr del tiempo estamos obligados a considerarnos como si fuésemos nosotros mismos quienes salimos de Egipto. De hecho se dice: "En aquel día debes contar a tu hijo que esto se hace por lo que Yahvé hizo por mí con ocasión de mi salida de Egipto". De hecho, no sólo fueron liberados nuestros padres, sino nosotros mismos, como está escrito: "Él nos sacó de allí para llevarnos a la tierra prometida a nuestros padres" (Dt 6,23). Por eso estamos obligados también nosotros a dar gracias, glorificar, alabar a Aquel que en nuestros padres y en nosotros obró tales prodigios, al habernos sacado de la esclavitud a la libertad, de la tristeza al gozo, de las tinieblas a una gran luz, de la esclavitud a la redención» [30].

Según la misma *Mishná,* podemos reconstruir el desarrollo y los ritos de la cena pascual judía en tiempos de Jesús, y presuponiendo, por tanto, que Jesús siguió una ritualidad semejante:

1. El *qiddush* (santificación): servida la primera copa de vino, el padre pronuncia la primera bendición. Todos beben su copa, y se lavan las manos, mientras se trae a la mesa la comida. El padre entretanto parte el pan ácimo en dos porciones, una de las cuales guarda para ser comida al final de la cena, mientras la otra la reparte entre los comensales.

2. La *haggadah* (relato): se llena la segunda copa, y comienza el diálogo entre el padre y los niños sobre el sentido de lo que se está haciendo, incluyendo el relato de la liberación de Egipto, y destacando la actualidad de esta liberación: «... y cuando vuestros hijos os pregunten: ¿qué significa para vosotros este rito? Responderéis: Éste es el sacrificio de la pascua (paso) del Señor, que pasó de largo por

[30] RABBI GAMALIEL, *Pesakhim* 10,5. Cit. S. MARSILLI, 239.

las casas de los israelitas...» (Éx 12,21.26-27). Beben todos la segunda copa de vino. Y a continuación tiene lugar la comida del cordero pascual. Se termina esta parte, repartiendo el pan guardado al principio.

3. La *birkat ha mazon* (acción de gracias después de la cena): se sirve la tercera copa de vino, y el padre dice la bendición solemne *(berakah)* de acción de gracias por las maravillas obradas por Dios con su pueblo. Terminada la bendición, todos beben la tercera copa.

4. El *Hallel* (salmos de alabanza): se sirve una cuarta copa, y antes de beberla se recitan los salmos 114-117 y el 135, acompañados de diversas bendiciones, en las que al final se pide también que les sea concedido volver a celebrar este banquete en el futuro. Así termina la celebración [31].

Pues bien, en este ambiente y contexto se mueve Jesús cuando celebra la última cena con sus discípulos. Sobre si Jesús entendió esta cena como cena pascual coincidente con la celebración pascual judía, y sobre si siguió toda la ritualidad prescrita, así como sobre la originalidad de la misma última cena, hablaremos más adelante.

c) *El acontecimiento de la resurrección*

La eucaristía de la comunidad primera e incluso la «eucaristía» de la última cena tienen sus raíces «no sólo en la vida y en la muerte de Cristo, sino también en su resurrección. Mejor dicho, la resurrección del Señor es la fuente última de donde dimana la eucaristía de la Iglesia posterior, hasta el punto de que sin la resurrección la eucaristía no llegaría a existir. Porque la vida y la muerte de Jesús podrían suscitar el recuerdo de los discípulos, mientras que sólo la resurrección puede ser generadora de la presencia de Cristo en la eucaristía» [32]. Esta tesis, defendida y ampliamente explicada por M. Gesteira, nos parece importante para la misma comprensión de los relatos de la institución.

Los *Hechos de los Apóstoles* no afirman explícitamente que la «fracción del pan» sea la presencia del Resucitado. Sin embargo, sí dan a entender que aquel gesto era la memoria viva del acontecimiento de la resurrección. Así lo estaría indicando la desbordante alegría de la comunidad reunida que parte el pan por las casas (2,42-47) [33]. Además, se indica de una forma más clara esta relación

[31] La descripción se encuentra en el tatado *Pesa.him* de la *Mishná*. Véase una descripción más detallada en J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 205-206.

[32] M. GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, 65.

[33] O. CULLMANN, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, 113, donde afirma: «La exultación que caracterizaba las comidas eucarísticas se explica por el recuerdo de la Pas-

de la eucaristía con la resurrección cuando se habla de «comer» y «beber» con él, después de resucitado: «Dios lo resucitó al tercer día y le dio manifestarse no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos, a nosotros que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos nos mandó que predicásemos al pueblo y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos» (Hch 10,40-42). Tanto el verbo empleado «comer-con» *(synesthiein)* como la referencia al «comer-beber» parecen indicar esta relación entre eucaristía y resurrección [34]. Menos clara aparece esta relación en el texto de Hch 1,4: «Y comiendo con ellos les ordenó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre». Pues, si bien se emplea el mismo verbo *(synalizomenos)* que se utiliza para hablar de la eucaristía, nada se dice de la misma.

La relación eucaristía-resurrección aparece con más claridad en el ya comentado pasaje de Emaús (Lc 24,13-35). Según el relato, Cristo resucitado sigue presente acompañando a la comunidad, y todas las secuencias de la eucaristía estarían referidas a esta presencia viva y actuante del Resucitado, desde el encuentro o reunión, pasando por la Palabra, y llegando a la misión o anuncio, pero sobre todo esta presencia, en cuanto reconocida y confesada, aparece unida a la fracción o al «romper el pan» (24,30-31).

San Juan nos transmite otras dos apariciones del Resucitado en relación con la comida. En la aparición del lago (Jn 21,1-14), es Jesús el anfitrión que prepara la comida e invita: pan y unos peces, sin que se indique de dónde provienen. Parece claro que se trata de una comida «eucarística», en cuanto que no sólo recuerda los gestos de Jesús en la última cena, sino también los de la multiplicación de los panes (6,11), y que por tanto tiene como referencia la misma praxis celebrativa eucarística de la comunidad. Y es también la comida o comunidad de mesa con el Señor la que les confirma en su fe en la presencia del Resucitado: «Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: Tú, ¿quién eres? Ya sabían que era el Señor» (v.12) [35].

Por todo ello, cabe decir que la eucaristía celebrada por la comunidad apostólica es un lugar privilegiado de la presencia actuante y de la confesión de fe en el Resucitado, y que esta misma experiencia celebrante y confesante conduce a profundizar más en el acontecimiento de la resurrección. Y si esto es así, puede afirmarse igual-

cua y por la esperanza del banquete mesiánico La comida eucarística de la iglesia, reunida en el nombre de Jesús y en la que Cristo participa efectivamente *en pneumati* (en Espíritu), se sitúa, por tanto, entre las comidas con el Resucitado y el banquete mesiánico».

[34] Cf M KEHL, *Eucharistie und Auferstehung* SelT 10 (1971) 238-248

[35] Cf R SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, IV/3, 412ss (ed en español *El evangelio de Juan* [Barcelona 1980]), R E. BROWN, *Evangelio de San Juan* II, 1425-1427

mente que, en la medida en que los relatos de la institución son fruto de una tradición y experiencia litúrgica, en esa misma medida es necesario entenderlos desde la relación en que aparece la eucaristía con las comidas pospascuales con el Resucitado.

2. Introducción hermenéutica

Si antes nos hemos fijado en los grandes contextos de interpretación, ahora queremos resumir algunos puntos o claves hermenéuticos necesarios para esta interpretación, teniendo en cuenta diversos estudios exegéticos al respecto [36].

a) *Discusión y tendencias de la exégesis moderna*

La discusión de los últimos años sobre los textos de la cena de Jesús gira en torno al origen jesuánico de estos textos, en torno a su relación con la muerte de Cristo en la cruz, y en torno a la comprensión propiciatoria-expiatoria de la misma por parte de Jesús. Recordemos, en síntesis, algunas de estas opiniones. *R. Bultmann* cree que estas palabras de la última cena no responden a las palabras de Jesús en la última cena, sino al kerigma de la comunidad primitiva, con el que comienza la teología del NT, no exenta de la influencia del culto de los misterios. Por otro lado, es imposible saber qué sentido dio Jesús a su propia muerte. *E. Käsemann*, por su parte, cree que la discusión sobre la última cena ha estado bloqueada por dos planteamientos: el uno, que considera no se puede determinar si Jesús dio a su muerte un sentido salvífico; y el otro, que cree es imposible reconstruir con los relatos de la institución el sentido original que Jesús atribuyó a este acontecimiento.

En todo caso, el que Jesús entendiera o no su muerte como autodonación para la salvación de los hombres afecta directamente al sentido mismo de la eucaristía, en cuanto representación sacramental de la misma. *H. Schürmann* considera, en cambio, que Jesús aceptó voluntariamente su muerte y le atribuyó un sentido salvífico. Desde

[36] Además de los estudios citados anteriormente R BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubingen ^{6}1968) (ed en español *Teologia del Nuevo Testamento* [Salamanca 1980]), E KASEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gottingen 61970), H MERKLEIN, *Erwagungen zur Uberlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendtradition* BZ NF 21 (1977) 88-101 y 235-244. F HAHN, *Das Abendmahl und Jesu Todes-verstandnis* TheolRevue 76 (1980) 265-272, R PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt Der Grund der Eucharistie* (Freiburg-Basel-Wien 1977)

los relatos de la institución no se puede reconstruir el momento original, pero sí su contexto propio, sobre todo desde Marcos. Además, los gestos de la última cena realizados por Jesús nos indican que entendió su muerte como una radical autodonación, que se integra perfectamente en su anuncio del Reino de Dios. *H. Merklein* argumenta que los dos tipos de relatos: el premarciano y el prelucano y paulino, son tan cercanos a la última cena de Jesús, que se les puede considerar como verdadero fundamento de la cena del Señor en la comunidad cristiana, entendida como presencia del sacrificio propiciatorio de Cristo. Tanto las palabras sobre el pan, con su anuncio en Isaías 53, como las palabras sobre el vino, con su alusión a Jeremías 31,31, estarían confirmando esta interpretación. *R. Pesch* considera que el texto más original e histórico *(ipsissima verba Jesu)* es el de Marcos (14,22-24), aunque Pablo nos transmite el texto litúrgico más antiguo *(kultätiologie)* (1 Cor 11,23-26). El relato de Marcos expresaría el carácter expiatorio de la muerte de Cristo más por el pueblo de Israel, mientras el relato paulino confirmaría tal interpretación con su referencia a Jer 31,31, en donde aparece que la muerte de Cristo no sólo es por el pueblo de Israel, sino también por todos los pueblos.

No obstante la diversidad de opiniones, de los resultados de la exégesis pueden deducirse estas *conclusiones más seguras:* 1. La celebración de la eucaristía en la comunidad primera no depende de las comidas cultuales en la religión de los misterios, como quería ver la crítica desde la historia de las religiones [37]. 2. La celebración de la eucaristía de la comunidad primera depende más bien de la última cena de Jesús con sus discípulos, si bien la interpretación de la misma última cena es muy diversa según los autores. 3. La mayoría de los exegetas católicos acepta o sigue la posición de Schürmann, según la cual Jesús entendió su muerte como autodonación en sentido propiciatorio, aun reconociendo que los textos de Marcos, Lucas y Pablo son también textos «litúrgicos», que difícilmente permiten una reconstrucción del original. No obstante cabría hablar de «ipsissima intentio Christi» (W. Thüsing [38]), o bien de que, si no todas, sí algunas son «ipsissima verba Jesu» (R. Pesch [39]). 4. Contra quienes defendían que una concepción expiatoria contradecía el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, ha venido a imponerse la interpretación que considera no hay oposición alguna entre ambos aspectos, sino

[37] Cf. G. DELLING, *Abendmahl* II: TRE I (1977) 48; H. PATSCH, *Eucharistie und historischer Jesus* (Stuttgart 1972) 17-22.

[38] W. THUSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus* (Düsseldorf 1981) 109.

[39] R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis,* o.c.

que, por el contrario, el aspecto expiatorio es el ámbito y contexto de comprensión de la presencia del reino de Dios, en cuanto diaconía a la plena realización de este reino [40].

b) *Coincidencias y diferencias entre los diversos relatos*

Una primera constatación que debemos hacer consiste en mostrar las coincidencias y diferencias entre los diversos relatos, como bien hace J. Aldazábal [41]:

Entre las *coincidencias* cabe señalar las siguientes:

— Era al caer de la tarde, de noche, cuando tuvo lugar el mismo y único acontecimiento al que se refieren los cuatro relatos: la última cena de Jesús con sus discípulos antes de su pasión.

— Esta última cena es cena de despedida, y sucede en un contexto pascual, aunque mientras los sinópticos la consideran como celebración de la pascua, Pablo no la considere como tal.

— En cualquier caso, parece claro que Jesús relaciona esta cena con su futura muerte, puesto que el pan ofrecido guarda relación con su cuerpo entregado a la muerte, y la sangre derramada indica el sacrificio por el que se realiza la nueva y escatológica alianza.

— En los cuatro relatos se destacan también los gestos de Jesús con el pan y el vino: «tomó, partió, dio gracias, repartió» (dos ritos de comida típicos de los judíos), a los que une unas palabras de bendición *(eucharistein, eulogein),* que expresan un nuevo contenido salvífico: su cuerpo entregado y su sangre derramada por la salvación de todos los hombres.

— En los cuatro relatos se incluyen, además, unas palabras con sentido escatológico, por las que se manifiesta la unión entre la última cena y la futura cena del reino de Dios, en la que se realizará la perfecta reconciliación de los hombres con Dios. Si bien el lugar en que se coloca esta alusión es diferente: Lucas antes del doble gesto del pan-vino, Mateo y Marcos después, y Pablo un poco más adelante diciendo «hasta que venga».

Respecto a las *divergencias,* pueden señalarse las siguientes:

— Lucas y Pablo añaden respecto al pan: «entregado por vosotros». Y respecto al mandato añaden: «haced esto como memorial mío», aunque Pablo lo añade al pan y al vino, y Lucas sólo al pan. En cambio no aparece en Marcos y Mateo.

[40] Entre otros autores: Pesch, Merklein y Schürmann, Goppelt, W.E. Kümmel, Léon-Dufour, Espinel...

[41] J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía,* 209-210.

— Lucas y Pablo añaden «después de cenar», suponiendo que la acción sobre el pan tiene lugar antes de la cena, y la acción sobre el vino al final de la cena. En cambio, en Marcos y Mateo ambas acciones estan unidas al final de la comida.

— En cuanto a las palabras sobre el vino, mientras Mateo y Marcos dicen: «ésta es mi sangre de la alianza» (ponen sangre en primer lugar), Lucas y Pablo dicen: «esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (ponen primero «alianza», y añaden «nueva»). Por otro lado, mientras Mateo y Marcos hablan de la sangre derramada «por muchos», Lucas y Pablo dicen «por vosotros» (Lucas del pan y del vino, y Pablo sólo del pan).

— Otras diferencias entre los cuatro relatos son: Mateo y Marcos se refieren a la participación diciendo: «bebed todos» (Mt), «todos bebieron» (Mc). Pero Mateo añade «para el perdón de los pecados», mientras Marcos no dice nada al respecto.

Se trata, por tanto, de un mismo contenido con variantes significativas, que, a la vez que hablan de una tradición común, también indican una variedad de situaciones y de tradiciones [42].

c) *Entre el acontecimiento y su expresión litúrgica*

Teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta resulta lógica: ¿en qué medida estos relatos nos transmiten todo lo que acaeció (palabras y gestos) en la última cena? ¿A qué se deben las diferencias señaladas? Los autores ven indicios suficientes para afirmar que los relatos nos transmiten el acontecimiento fundamental de la última cena, y por tanto no cabe dudar de su historicidad esencial. Pero, a la vez, explican las diferencias con las razones siguientes:

— Los relatos nos los transmiten personas que participan de la tradición del AT, y que inevitablemente tienden a aplicar a la cena de Jesús y a la misma eucaristía algunas de las categorías o concepciones relacionadas con este contecimiento, como pueden ser las de la pascua, la figura del Siervo de Yahvé, la alianza, el memorial... Ahora bien, esta aplicación da lugar a un lenguaje y una ordenación diferente de los elementos sustanciales de la tradición originaria.

— En los relatos parecen mezclarse tres géneros literarios: 1. El «etiológico», por el que la comunidad primera busca el origen fundamentador de una experiencia celebrativa eucarística existente. 2. El «testamentario» de despedida, por el que se busca iluminar la experiencia comunitaria desde el momento estelar de la despedida, como sucede claramente en Juan en su discurso de despedida. 3. Y el «cúlti-

[42] Cf. J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 186-191.

Lc 22,19-20	1 Cor 11,23b-25	Mc 14,22-24	Mt 26,26-28
19 Tomo luego pan, y, dadas las gracias (εὐχαριστήσας), lo partio y se lo dio diciendo *«Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros, haced esto en recuerdo mio»* (Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)	23b que el Señor Jesus, la noche en que fue entregado, tomo pan, 24 y despues de dar gracias (εὐχαριστήσας), lo partio y dijo *«Este es mi cuerpo que se da por vosotros haced esto en recuerdo mio »* (Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)	22 Y mientras estaban comiendo, tomo pan, lo bendijo (εὐλογήσας), lo partio y se lo dio y dijo *«Tomad este es mi cuerpo »* (Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου)	26 Mientras estaban comiendo, tomo Jesus pan y lo bendijo (εὐλογήσας), lo partio y, dandoselo a sus discipulos, dijo *«Tomad, comed este es mi cuerpo »* (Λάβετε, φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου)
20 De igual modo despues de cenar, la copa, diciendo *«Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre que es derramada por vosotros »* (Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.) 18 porque os digo que a partir de este momento no bebere del producto de la vid hasta que llegue el reino de Dios	25 Asimismo, tambien la copa despues de cenar, diciendo *«Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre Cuantas veces la bebiereis hacedlo en recuerdo mio »* (Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.) 26 Pues cada vez (ὁσάκις) que comeis este pan y bebeis esta copa, anunciais la muerte del Señor, hasta que venga (τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε ἄχρις οὗ ἔλθῃ)	23 Tomo luego una copa y, dadas las gracias (εὐχαριστήσας), se la dio, y bebieron todos de ella 24 Y les dijo *«Esta es mi sangre de la Alianza que es derramada por muchos »* (Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν) 25 Yo os aseguro que ya no bebere del producto de la vid hasta el dia aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios	27 Tomo luego una copa y, dadas las gracias (εὐχαριστήσας), se la dio diciendo *«Bebed de ella todos* 28 *porque esta es mi sangre de la Alianza que es derramada por muchos para el perdon de los pecados »* (τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) 29 Y os digo que desde ahora no bebere de este producto de la vid hasta el dia aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre
«La muerte de Jesus es presentada como el martirio sustitutivo y expiatorio del siervo de Yahve (Is 53) » A la luz de Is 53 podrian entenderse las palabras de Jesus sobre el pan y el caliz (cf H SCHURMANN, *Palabras y acciones de Jesus en la ultima cena* Conc 40 [1968] 629-640 [639])		La muerte de Xto aparece «a la luz del sacrificio cultual de Ex 24,8 "cuerpo" y "sangre" son considerados como elementos del sacrificio en el sentido de la concepcion sacrificial» (Schurmann, 639)	

co» o litúrgico, que supone el que en los relatos se incluyen elementos que la comunidad ha expresado en la celebración, desde la fe en el mismo acontecimiento fundante, de modo que la redacción transmitida está influenciada por la liturgia eucarística que la comunidad ya celebra. El que se den estos tres géneros no quiere decir que los relatos no respondan al acontecimiento histórico o que sean inventados, ni que la eucaristía tenga su origen en la misma comunidad, ni que la expresión litúrgica invalide el mismo hecho histórico. Tanto los relatos de la cena como la eucaristía de la comunidad serían inexplicables si no tuvieran su fundamento en la voluntad expresa de Jesús, y en cuanto él hizo y dijo en aquella despedida, aunque la transmisión esté condicionada por estos llamados «géneros».

— Los autores resaltan de forma especial el «carácter litúrgico» de los relatos, fundándose en las siguientes razones: 1, la expresión cultual «ho Kyrios» empleada por Pablo. 2, la falta de colorido y detalles históricos, que hace pensar en una proclamación litúrgica. 3, el estilo invitatorio (tomad, comed, bebed) y el mandato de repetición (haced esto...). 4, la exactitud y finura de algunas formulaciones (esto es mi cuerpo...), que indican su uso litúrgico. 5, el mismo estilo narrativo de Pablo (poco paulino), y el solemne y hierático de Marcos, contrario a su estilo sencillo, mostrarían este uso litúrgico. 6, igualmente el que Pablo nos hable de «tradición recibida» *(parádosis),* lo que indicaría una cadena de transmisiones, conservadas sobre todo en la acción eucarística. Por todos estos datos, Betz llega a la siguiente conclusión:

> «Los relatos neotestamentarios sobre la institución de la Cena no han sido formulados originariamente por los que dan testimonio de los mismos, sino que son parte de un evangelio anterior a los actuales evangelios (incluso, el más antiguo), proceden del culto de la comunidad y se remontan, a juzgar por sus matices lingüísticos, a la comunidad palestinense. Los relatos no describen la última cena de Jesús historiográficamente con todos los detalles dignos de ser conocidos, sino de forma simplificada, a la luz y en la perspectiva de lo válido para la celebración litúrgica comunitaria» [43].

d) *Antigüedad de los relatos: cuál es el relato más cercano al Jesús histórico*

Los autores están divididos a la hora de ofrecer una respuesta, según sus propias investigaciones. Hay quienes piensan que es Marcos el más antiguo (Benoît, Jeremias, Dupont, Merklein,

[43] J. BETZ, ibid., 188.

Pesch...). Otros creen que es Lucas (Schürmann, Thüsing...). Otros, en fin, creen que es Pablo (Leenhardt, Kilmartin, Marxsen, Bornkamm, Betz...)[44].

Los criterios para determinar la antigüedad condicionan la misma conclusión: 1. Si se sigue un *criterio cronológico,* sin duda el texto más antiguo es el de Pablo, pues nos habla de *parádosis* en la 1 Cor 11, escrita entre los años 54-57, y seguramente transmitida en la primera predicación a aquella comunidad el año 51, lo que permite situar la tradición a principios de los años 40. En cambio, Marcos escribe hacia el 70, y Mateo y Lucas más tarde. 2. Si se sigue el *criterio filológico,* analizando los semitismos y la proximidad lingüística a la forma primitiva aramea, entonces el texto más antiguo sería el de Marcos. 3. Si se sigue el *criterio de la composición literaria,* comparando la comida pascual judía con la cristiana, entonces se llegaría a creer que el texto más antiguo es el de Lucas (cf. Schürmann). 4. Y si se sigue el *criterio ritual,* según esté situada la comida entre el pan y el vino (Lc y Cor), o al principio seguida del pan-vino juntos (Mc y Mt), dado que la primera ordenación estaría más cercana al ritmo de la cena pascual judía, entonces habría que considerar a Pablo y Lucas como la tradición más antigua.

> «Por todo ello —concluye Betz—, la tradición paulino-lucana es en conjunto, si no en todas las particularidades, la más antigua. En favor de esta opinión está también el hecho de que en ella encuentre mayor eco la muy temprana cristología del siervo de Dios (...) La estrecha afinidad objetiva y lingüística existente entre la tradición de Pablo y la de Marcos justifica admitir una tradición originaria común. Ésta contendría la bendición y distribución del pan y del cáliz (durante una comida), la referencia de éstos al cuerpo y sangre de Jesús y a su muerte expiatoria, la constitución de la nueva alianza, la perspectiva del banquete del reino de Dios y el mandato de repetición»[45].

Parece también claro que los relatos reflejan la existencia de *dos tradiciones:* la jerosolimitana, de la que toma Marcos su relato, del que ciertamente depende Mateo; y la antioquena, de la que toma Lucas su relato, independientemente de Pablo aunque coincidente con él,

[44] Sobre las razones que esgrimen los diversos autores, puede verse M. GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión,* 106-110.

[45] J. BETZ, ibid., 189-190. Para explicar el sentido de sus afirmaciones el autor aclara: «Parece conveniente advertir en este contexto que el teólogo dogmático no tiene que defender necesariamente la institución explícita de la Cena por el Jesús histórico y la transmisión absolutamente fiel de sus palabras, la *institutio in specie immutabili.* Podría bastarle también una *institutio in genere,* encontrar ésta implícita en la fundación de una comunidad de salvación y atribuir la configuración de la Cena al Espíritu Santo» (p.191).

	8 9 10 11 12 13 14 15 Os digo que desde 16 ahora no bebere mas 17 de este fruto de la vid 18 hasta que llegue el dia 19 en que lo beba, nuevo, 20 con vosotros en el 21 reino de mi Padre	(18b-21) Y cogiendo una copa pronuncio la accion de gracias se la paso y todos bebieron Y les dijo Os aseguro que ya no bebere mas del fruto de la vid hasta el dia en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios	cumplimiento en el reino de Dios Cogiendo una copa, dio gracias y dijo Tomad repartidla entre vosotros Porque os digo que desde ahora no bebere mas del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios	
...ccion *...stancias*	22 Mientras comian	Mientras comian		*La noche en que* iban a garlo, el Señor Jesus
	23 Jesus 24 cogio un pan,	cogio un pan	cogiendo un pan,	cogio un pan,
...ar	25 pronuncio 26 la *bendicion*	pronuncio la *bendicion*,	dio gracias,	dio gracias,
	27 y lo partio,	lo partio	lo partio	lo partio
	28 luego lo dio 29 a sus discipulos diciendo	y se lo dio a ellos diciendo	y se lo dio diciendo	y dijo
...on	30 Tomad, comed,	Tomad,		
...plicat	31 esto es mi cuerpo	esto es mi cuerpo	Esto es mi cuerpo	Esto es mi cuerpo,

	Mt 26	Mc 14	Lc 22	1 Cor 11
...a	32		que se entrega por vosotros	que se entrega por voso...
...to memorial	33 34		haced lo mismo en memoria mia	haced lo mismo en memoria mia
	35 Y cogiendo 36 una copa	Y cogiendo una copa	**E hizo igual** con la copa	**Hizo igual** con la copa
...a	37		despues de cenar,	despues de cenar,
...ar	38 pronuncio la accion de gracias	pronuncio la accion de gracias,		
	39 y se la paso,	se la paso		
...acion	40	y todos bebieron		
	41 diciendo	Y les dijo	diciendo	diciendo
...ion	42 Bebed todos,			
...as explicati	43 que esta es 44 mi sangre 45 la sangre de la alianza, 46	Esta es mi sangre, la sangre de la alianza,	Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre,	Esta copa es la nueva ... sellada con mi sangre
...a	47 que se derrama 48 por todos	que se derrama por todos	que se derrama por vosotros	Cada vez que bebais, h... mismo en memoria mia

y que remonta al cuarto decenio de la era cristiana [46]. Teniendo esto en cuenta podemos concluir que, si bien pueden distinguirse dos tradiciones diferentes, coinciden en su núcleo fundamental respecto al contenido. Aunque la tradición antioquena (Lucas-Pablo) se remonta con certeza al cuarto decenio, no puede decirse que la tradición jerosolimitana, de la que depende Marcos, sea menos antigua, dados los numerosos semitismos y detalles idiomáticos que hablan de su antigüedad [47]. Y, si esto es así, puede afirmarse que la cena del Señor, tal como la practicaban las primeras comunidades, sólo puede explicarse apelando a los últimos días de Jesús, ya que dado el breve intervalo de tiempo (del año 33 al año 50) «es sumamente improbable, y hasta imposible, que las comunidades hayan creado de raíz un rito tan importante, lo hayan desarrollado y lo hayan difundido tan ampliamente» [48].

3. Análisis literario de los relatos

a) *Comparación de Marcos y Mateo*

Comparando entre sí los relatos de Mateo y Marcos, se percibe que mientras ambos coinciden en las acciones o gestos, discrepan en las palabras. Mateo (26,26) introduce el nombre de «Jesús», y al «tomad» de Marcos añade «comed», transformando el lenguaje recitativo en imperativo. Mateo pone el acento en el «partir el pan», al que preparan los verbos anteriores: «tomando el pan y bendiciendo lo partió». En Mateo parece claro que Jesús no come del pan ni bebe de la copa, lo que no está tan claro en Marcos. Mateo, más teológico, subraya la dimensión soteriológica de la cena, al añadir sobre Marcos que la sangre es derramada «para perdón de los pecados» (v.28) [49]. Marcos es más narrativo y escueto, con abundantes semitismos, que reflejan la antigüedad de la tradición en la que escribe; Mateo es más teológico y litúrgico, como se ve en el paralelismo en las palabras sobre el pan y el vino, con una mayor elaboración cristológica y eclesiológica.

[46] H SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht Lc 22,19-20*, o.c., 166-171 El autor cree que, según todos los indicios, es lícito atribuir mayor fidelidad a Lucas que a Pablo, a pesar de que la redacción de Pablo es anterior a la de Lucas.

[47] Ésta es la conclusión a la que llega J. JEREMIAS, *La última cena*, o.c , 188-206.

[48] A GERKEN, *Teología de la eucaristía*, 17 Así concluye el autor, en contra de la opinión de H BRAUN, que hace derivar la eucaristía de la comunidad primera de las influencias helenísticas *Jesús El hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975)

[49] No se olvide que es Mateo quien más habla del perdón de los pecados y la reconciliación (cf 9,5ss; 18,15-35.) C E LOHMEYER, *Das Evangelium des Mattäus* (Göttingen 1967) 356

b) *Comparación de Lucas y Marcos (Mt)*

Si comparamos ahora los textos de Marcos-Mateo con el de Lucas, percibimos también notables diferencias: Prescindimos en este momento de los problemas del texto de Lucas, del que existen dos versiones en los códices: una más larga y extendida, y otra más breve, que omite los v.19b-20 [50]. En Lucas la preparación y el protagonismo de Jesús en la última cena (se puso en medio de ellos: 22,14.27) viene subrayado porque él es el único sujeto de los verbos que aparecen en el relato. Lucas coloca las palabras escatológicas («ya no comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios»: v.16) antes que las eucarísticas, mientras Marcos y Mateo las colocan después. Además, nombra por dos veces la copa de vino (en el v.17 y el v.20), quizás reflejando más su dependencia de la cena pascual. Y al mandato de comer y beber añade el mandato de repetir («haced esto en memoria mía»: v.19), haciendo que a la actitud más receptiva (comunión) se una la actitud más activa (repetir, prolongar). También en Lucas puede percibirse una cierta elaboración teológica desde la experiencia de una comunidad que ya celebra la eucaristía.

c) *Comparación entre Pablo y Marcos*

El relato que nos transmite Pablo tiene el contexto de una situación conflictiva en la comunidad de Corinto, y de dura reacción crítica del Apóstol (1 Cor 11,17-22), lo que no sucede en Marcos. Pablo resalta que ha recibido una tradición a la que él y la comuni-

[50] La opinión más común está a favor de la originalidad de la versión más larga, aunque las explicaciones sobre la relación entre la primera sección (v.15-18) y la segunda (v.19b-20) son muy diversas. Así J. Jeremias explica los v.19b-20 por una razón litúrgica y por motivos del secreto sacramental. H. Patsch cree que Lucas desea resaltar el carácter pascual de la cena, y por eso habla de las dos copas. P. Benoit opina que los v.19b-20 son una ampliación redaccional con intención catequética, teniendo en cuenta la celebración de la comunidad. H. Schürmann explica los v.19-20 como una ampliación para explicar que la autodonación de Cristo se identifica con el reino, que se realiza también por la eucaristía. Por su parte, X. Léon-Dufour cree que esta doble sección responde a la síntesis de una doble tradición o estilo: el «testamentario» (v.14-18) y el «cúltico» (v.19-20). J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 215-216, resume más ampliamente estas opiniones y concluye: «La existencia de las copas en Lucas se puede explicar o por una fuente especial que tendría Lucas, distinta de la de Marcos, y la utilizó en los v.15-18, para empalmar luego con el dato de Marcos y Pablo para sus v.19b-20, o bien, teniendo las mismas fuentes que Marcos, amplió redaccionalmente por su cuenta el relato con una interpretación teológica» (p.216).

dad deben mantenerse fieles, lo que Marcos da por supuesto. Marcos se refiere al banquete que celebró con Jesús; Pablo, que no estuvo presente en la última cena de Jesús con los discípulos, pero que vive la experiencia eucarística de la comunidad, comienza con una expresión teológica que remite a la muerte y resurrección del Señor: «El Señor Jesús (Kyrios), la noche en que era entregado» (v.23). En Marcos predomina una tendencia más narrativa, con verbos en indicativo y una especial atención a las acciones y gestos de Jesús; en Pablo prevalece una interpretación más litúrgica, con verbos en imperativo y mayor atención a las palabras que a los gestos de Jesús. En Marcos los personajes de Jesús y los discípulos no aparecen expresamente nombrados, pues Jesús, se entiende, es el anfitrión y «ellos» son los discípulos (v.22-24); en Pablo se habla del «Señor Jesús» como verdadero protagonista, mientras no se nombra a los discípulos. Probablemente en Marcos se encuentran fundidas dos tradiciones: una se reflejaría en las palabras interpretativas del vino como sangre de Cristo (14,24), que, más que provenir del mismo Jesús, parece ser una explicación litúrgica de la comunidad; y otra, la reflejada en las palabras proféticas escatológicas («en verdad os digo que ya no beberé...», 14,25), más relacio*nadas y coherentes con 14,23-24a. En Pablo (cf. Lc 22,15-18), en* cambio, la palabra interpretativa sería más bien la explicitación de la alianza, inspirada en Is 53,1-12: «esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11,25), quizás proveniente de un medio judeo-cristiano, y que pretende obviar la dificultad de considerar a Jesús como un blasfemo, al oponerse a las prohibiciones judías sobre beber sangre [51].

d) *Análisis literario de las palabras sobre el pan*

Una vez comparados entre sí los diversos relatos, conviene que nos detengamos en el análisis de cada una de las palabras, primero sobre el pan y luego sobre el vino.

—*Acción de gracias (eucharistein-eulogein):* hay una coincidencia fundamental (aun aceptadas las diferencias) [52] en su signifi-

[51] Vease sobre esto J M VAN CANGH, *Le déroulement primitif de la Cene (Mc 14,18-26 par)* RB 2 (1995) 193-225, J WAHLMUT, «Eucharistie Feier des Neuen Bundes», en KL RICHTER-B KRANEMANN, *Christologie der Liturgie* (Freiburg i Br 1993) 187-206, Ch PERROT, *Le repas du Seigneur* LMD 123 (1975) 29-46

[52] J P AUDET aceptaba un significado comun para los dos verbos, pero posteriores investigaciones han llevado a la conclusion de que «ni las bendiciones judías de tiempos de Jesus y posteriores, ni la plegaria eucarística cristiana derivan de una forma primitiva

cado de plegaria de alabanza y acción de gracias, aunque Lucas y Pablo utilizan *eucharistesas,* mientras Mateo y Marcos hablan de *eulogesas* referido al pan, y de *eucharistesas* referido al vino.

— *esto es (touto estin)*: la interpretación más lógica es «esto=este pan» es mi cuerpo. Pero hay quien cree que su sentido sería más claro invirtiendo el orden: no «esto es mi cuerpo», sino «mi cuerpo es esto», en cuanto que, después de transformarse esta presencia corporal por la muerte y resurrección, el pan será el signo de su presencia. La interpretación resulta un tanto forzada semánticamente, aunque no tanto desde la lógica teológica [53].

— *mi cuerpo (to soma mou):* la interpretación no encierra especial dificultad. La palabra hebrea que traduce cuerpo=*soma* es *basar,* que unida a la palabra sangre=*haima,* y teniendo además en cuenta la antropología hebrea, no puede entenderse como significando una parte de la persona humana (la física o material), sino significando la persona entera [54]. En efecto, es como si dijera: «este pan que os doy es el signo de mi autodonación y entrega, pero también de mi permanencia y comunión con vosotros incluso después de la muerte». Por otro lado, no hay que ignorar la reminiscencia eclesial que el término *soma* puede tener en Pablo, en relación con la *koinonía* eucarística (cf. *1* Cor *10,16-17*). Cristo relaciona el pan con la entrega de su vida en la cruz, y con la entrega de su propio cuerpo como alimento y don para la comunidad.

de *berakath* bíblica, sino de una serie de *berakoth,* que han de estudiarse en conjunto y que admiten determinados desarrollos e interpretaciones Tanto un verbo como otro han de situarse en el contexto más amplio de la *todah* veterotestamentaria, si bien en no pocas ocasiones, y siempre dentro de ese marco, su significación es intercambiable» J M SANCHEZ CARO, «Eulogía y Eucaristía La alabanza a Dios Padre», en *Eucaristía y Trinidad* (Salamanca 1990) 11-44 [13-14] Cf también A DÍEZ MACHO, *Las palabras de la consagración eucarística* Cuadernos Bíblicos 258 (1975) 5-26, B LEMOINE, *Étude comparée des quatre recits de la Cène* EL 1 (1994) 52-72, K SCHOLTISSEK, *Das Herrenmahl im Spiegel der neueren exegetischen Forschung* BiLit 1 (1999) 39-44, C TRAETS, *Les paroles sur la coupe pendant la prière eucharistique Trois considérations bibliques et liturgico-pastorales* QL 3 (1996) 135-151, 4 (1996) 213-228

[53] X LÉON-DUFOUR, *La fraccion del pan,* o c , 252-253

[54] Siguiendo a J Jeremias, explica A GERKEN, *Teología de la Eucaristía,* 21 «Asoma la pregunta sobre el sentido con que Jesús entendió la palabra "cuerpo" El equivalente semítico fue probablemente *basar* Esta palabra puede significar a todo el hombre respecto a su debilidad y su sumisión a la muerte Por tanto, no debe confundirse con nuestra idea de "cuerpo", que adquiere su contenido del contraste con "alma" o "espíritu" La palabra "sangre" (equivalente en hebreo a *dam)* significa o la sangre de un animal sacrificado o la del hombre, sobre todo en relación con una muerte violenta La pareja de ideas *basar wedam* (carne y sangre) aparece con frecuencia en el lenguaje sacrificial y significa "las dos partes integrantes del cuerpo, en particular del animal sacrificado, que se separan en el momento de la muerte"»

— *entregado (didomenon):* Mateo y Marcos no traen esta expresión referida al pan. Pablo añade «por vosotros» sin emplear el verbo. Sólo Lucas lo expresa con el participio atemporal *didomenon* (cf. Is 53,6.10.12), lo que permite entenderlo tanto de pasado como de presente o de futuro. De hecho, la Vulgata tradujo *datur* en presente, mientras en el caso de la sangre traduce *effundetur* en futuro. De cualquier modo, el verbo está expresando el sentido soteriológico del gesto, remitiendo a la entrega en la cruz.

— *por vosotros (hyper hymon):* Lucas y Pablo emplean la expresión *hyper hymon* = por vosotros, respecto al pan, mientras Mateo y Marcos emplean *hyper pollon* = por muchos (Mc), *peri pollon* = por muchos (Mt). Una expresión semejante aparece en otros lugares, sobre todo paulinos (Jn 6,51; 1 Tim 2,6; 2 Cor 514-15; Heb 2,9...). J. Jeremias piensa que la fórmula de Marcos (Mt) *hyper pollon* es la más antigua, por su carácter semítico, mientras *hyper hymon* sería más paulina [55]. Lo más importante en este caso es la referencia al Siervo de Yahvé de Is 53,6.10-12, en lo que puede verse reflejado el sentido propiciatorio de la entrega de Cristo, y la conciencia de la relación de este gesto con su muerte.

— *haced esto como memorial mío (touto poeite eis ten emen anamnesis):* La expresión entra en Lucas y Pablo, y éste tanto respecto al pan como respecto al vino. Es difícil saber por qué Marcos y Mateo no recogen este mandato, y si este mandato fue formulado así por Jesús. Ciertamente responde al contexto de la cena pascual, memoria de otra liberación salvadora (cf. Éx 12). Y es improbable que tenga su origen en la comunidad, dada la misma antigüedad de los relatos de Pablo (recibido como «tradición») y Lucas, así como la experiencia de una celebración permanente por parte de la comunidad (cf. 1 Cor 10 y 11; Hch 2,42-46).

e) *Análisis literario de las palabras sobre el vino*

— *después de cenar (meta to deipnesai):* Como ya hemos indicado, el que Lucas y Pablo señalen este dato, según el cual la cena todavía tendría lugar entre la bendición del pan y del vino, es indicio de la antigüedad de la tradición [56]. La mayor consonancia con

[55] J. JEREMIAS, *La Última Cena,* 187-188 194-197 Cf J L ESPINEL, *La Eucaristía en el NT,* 43-59

[56] H. SCHURMANN, LTHK III, 762-765, califica este dato como una «archaische Notiz», ya que los autores no se ven todavía llevados a buscar el paralelismo entre el pan y el vino Cf ID, *Palabras y acciones de Jesús en la última cena* Conc 40 (1968) 629-640

la costumbre de la pascua judía avalaría esta afirmación. La misma utilización del verbo *eucharistesas* podría estar indicando lo mismo.

— *bebed todos: y bebieron todos (piete... epion pantes):* Ésta es la versión que nos transmiten Mateo y Marcos, con la particularidad de que el mandato (bebed) y la ejecución (todos bebieron) suceden antes de las palabras de Jesús sobre el vino. Por otro lado, el texto está indicando que todos bebieron del mismo cáliz, como para significar la unión de todos en el mismo cáliz, y la permanencia de Jesús en la comunidad de los discípulos. Jesús, lógicamente, no bebe. La bendición de que participan es, pues, más radical y profunda que aquella que tenía lugar en la cena pascual judía.

— *Esta copa es la nueva alianza en mi sangre (he kaine diatheke en to haimati mou)*: Ésta es la versión que nos transmiten Lucas y Pablo, poniendo «alianza» en primer término, mientras Marcos y Mateo la colocan después: «ésta es mi sangre de la alianza» *(to haima mou diathekes).* La versión de Lc-1 Cor remite a las palabras de Jer 31,31, cuando el profeta anuncia la nueva alianza mesiánica. En cambio, en Mc-Mt la referencia parece ser más directa a Éx 24,8. Predomina hoy la tendencia a considerar el texto paulino sobre el cáliz como más próximo a las palabras de Jesús, por varias razones: las secuencias de la eucaristía (pan-cena-vino) reflejan un estadio anterior; la locución «en mi sangre» de Pablo-Lucas es una fórmula utilizada en otros textos muy tempranos; se mitiga la expresión «sangre» que, entendida en sentido físico o material, sonaría como un escándalo para los judíos, estando así la formulación de Pablo más en consonancia con la mentalidad hebrea [57]. En cuanto a la alusión a la «alianza»-«nueva alianza», se hace notar que éste es el único pasaje en que aparece en boca de Jesús, y sólo en relación con el cáliz [58]. Por eso, se duda si el término procede del mismo Jesús o es una explicitación de la comunidad, en coherencia con la enseñanza de Jesús sobre el reino, que implica la nueva alianza [59]. Una cosa es clara,

[57] Cf J JEREMIAS, *La Última Cena,* 184-185.

[58] No refiriéndose al cáliz, y también en contados casos, aparece en Lc 1,72, aludiendo a la alianza antigua, y en 2 Cor 3,4-18, Gál 4,21-31, Heb 8,1-8, contraponiendo la alianza antigua a la nueva alianza

[59] Es la opinión que propone F HAHN, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsuberlieferung* EvTh 27 (1967) 337-374 [367] Comentando esta y otras opiniones, M GESTEIRA saca la siguiente conclusión «El texto más antiguo parece ser el que hace referencia a la alianza nueva en contraposición a la antigua, que aparece en la comunidad primitiva como una interpretación de la vida y la muerte de Jesús en paralelo con otros motivos soteriológicos, pero que, por su muy probable vinculación a la idea del reino, puede tener su origen en las palabras mismas de Jesús, bien como una referencia explícita a la alianza, o bien bajo alguna otra fórmula similar que expresase aquello mismo que era el contenido del reino la salvación escatológica anti-

sin embargo: que con esta expresión se está indicando la entrega total y radical de Jesús hasta la muerte, como el comienzo de una nueva relación con Dios, y por tanto de una alianza nueva. Entre su muerte y la llegada del reino de Dios ya no puede concebirse ninguna otra mediación. Por eso, en la cena en la que «anticipa» (sacramentalmente diríamos) su muerte puede proclamar ya la nueva alianza.

— *derramada por muchos (ekchynnomenon hyper pollon:* Mc), *por vosotros (hyper hymon:* Lc): Mateo trae la expresión *peri pollon,* y Pablo no trae esta indicación. La partícula *hyper* tiene el sentido de «por» alguien, en favor de alguien; mientras *peri* indica más «en lugar de». Parece que la fórmula más original es *hyper pollon* de Marcos, que alude más directamente a Is 53,11-12, mientras la de Lucas tendría una mayor resonancia litúrgica [60].

— *para el perdón de los pecados (eis aphesin hamartion):* sólo Mateo trae esta aclaración, explicitando el sentido de la sangre derramada, o del sacrificio de Cristo, en su finalidad reconciliadora, condición necesaria para la nueva alianza (cf. Is 53,10.12; Heb 9,20). Jesús, que tiene poder de perdonar los pecados y comunica este poder a los hombres (cf. Mt 9,5ss; 18), culmina su obra reconciliadora en la cruz.

4. Significado teológico de los relatos

Si hasta ahora nos hemos fijado en aspectos más técnicos y exegéticos de los relatos, ahora es preciso que destaquemos aquellos aspectos teológicos que de tal análisis se desprenden.

a) *Una cena en contexto y con carácter pascual*

Hemos visto en otro lugar las características de la cena pascual judía. Exegéticamente es indiscutible el hecho de la última cena de Jesús con sus discípulos. Pero es discutible si esta cena fue una cena pascual, a favor de lo cual estaría el testimonio de los sinópticos, o más bien sólo una cena de despedida, a favor de lo que estaría el testimonio de Juan. Sin duda se trató de una cena o comida con toda la riqueza humana y religiosa que se le atribuía en aquel ambiente (co-

cipada en la persona y la acción de Jesús»: *La Eucaristía, misterio de comunión,* 120-121.

[60] Cf. J. JEREMIAS, *La Última Cena,* 187-188

munión, fraternidad...); y también de una cena que adquiere su pleno sentido en el contexto pascual, que se configura y clarifica en y desde la pascua con los aspectos que la integran (bendición, memorial, alianza, palabras y gestos) [61]. Entonces, ¿de dónde procede la duda? Como bien resume J. Aldazábal, «aunque los tres sinópticos afirman que fue cena pascual —"he deseado comer esta pascua con vosotros"—, no es seguro que lo fuera, porque para Juan es imposible situar esta cena en el marco de la cena pascual: cuando Jesús ya estaba en la cruz, entonces sacrifican los judíos su cordero pascual (Jn 18,28). La cronología de los sinópticos y la de Juan parecen irreconciliables: ambos dicen que Jesús murió el viernes, pero para los sinópticos ese viernes fue el día de pascua, mientras para Juan ese día coincidió con la víspera de la pascua» [62].

Los autores se dividen a la hora de encontrar una solución sobre cuál de las versiones es más auténtica. Así, *J. Jeremias* defiende que, según los sinópticos la última cena fue una cena pascual, aunque en el rito eucarístico de la comunidad no aparezca con esa claridad. El autor encuentra catorce observaciones que apoyan la afirmación (en Jerusalén, de noche, grupo superior a los diez, con pan y vino, con himno de Hallel y bendiciones...) [63]. Por su parte, *X. Léon-Dufour* defiende que no fue una cena pascual, sino una cena de despedida, aunque, según Juan, la muerte de Cristo tiene sentido pascual, por lo que también lo tiene la eucaristía [64]. *A. Jaubert* intenta solucionar el tema recurriendo a la existencia del doble calendario entre los judíos en tiempos de Jesús: uno el calendario de tipo bíblico-solar, con pascua fija, como aparece en el libro de los Jubileos; y el otro el calendario de tipo helenístico-lunar, con pascua móvil, oficial del templo en tiempos de Jesús, según el cual la cena sería el martes (14 de Nisán), y el día 15 sería el día de pascua. Según Jaubert, es probable que Jesús siguiera este calendario, por lo que la cena de despedida pudo tener lugar el martes por la noche, el miércoles y jueves tendría lugar el proceso, muriendo el

[61] Afirma al respecto S. MARSILI, *Los signos del misterio de Cristo,* 236: «La última cena de Cristo fue ciertamente una cena pascual judía, tanto si tuvo lugar el día de pascua como si tuvo lugar un día antes (Jueves Santo), o tres días antes (Martes Santo). Es cierto que Cristo no la celebró el día fijado oficialmente, porque moría en la Cruz, precisamente, mientras los judíos sacrificaban la pascua». Cf. También: U. NERI, *L'Eucaristia come Pasqua* (Bologna 1987); H. JENNY, *La Pâque et l'Eucharistie* (Chambray 1982).

[62] J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía,* 217.

[63] J. JEREMIAS, *La Última Cena,* 42-64. A continuación, el mismo autor propone las objeciones a esta interpretación.

[64] X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan,* 376-378.

viernes precisamente cuando los judíos se preparaban a comer la cena pascual [65].

De todo esto podemos concluir que, aun reconociendo la imposibilidad de saber exactamente la cronología de la última cena, sí nos es posible afirmar el contexto, el carácter y la intención pascual de la misma por todos los indicios tanto de sinópticos como de Juan. Asimismo es preciso reconocer el carácter pascual que la comunidad primera atribuye a la eucaristía, memorial de la nueva alianza, en la que el cordero pascual se inmola por la salvación de todos los hombres (cf. 1 Cor 5,7; Jn 19,36) [66].

b) *Última cena, anuncio de la muerte y llegada del Reino*

En la última cena Jesús interpreta su muerte como la manifestación más plena de la llegada del Reino. Jesús debió contar con la entrega de su propia vida. La experiencia de la muerte de Juan Bautista, la oposición creciente de fariseos, escribas y autoridades, la exigencia del Reino que reclama la disposición a entregar la propia vida (cf. Mc 8,35 par.; Mt 10,28 par.; Lc 12,7) avalan esta conexión. Por otro lado, así lo están certificando los anuncios diversos de su trágico destino (Mc 8,31; 9,12; 9,31; Lc 17,25): «¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?» (Mc 10,38ss; Lc 12,49ss). Todo ello manifiesta que Jesús no sólo previó su muerte, sino también que la unió con el anuncio del Reino de Dios, con el juicio definitivo que su llegada implica. Diversos elementos en la misma cena están indicando este aspecto sacrificial: la referencia al cordero pascual, la alusión al Siervo (Is 53,12); las expresiones «sangre derramada» (1 Cor 11,24; Lc 22,20; Mc 14,24); la separación del pan y el vino, del cuerpo y la sangre que remiten a la muerte violenta de la víctima... La cena de Jesús con sus discípulos es, por tanto, una cena de despedida, en la que Jesús es consciente de la inminencia del Reino escatológico por

[65] A. JAUBERT, *La date de la Cène* (París 1957); ID., *Jésus et le calendrier du Qumrân:* NTS 7 (1960) 1-30; ID., *Une lecture du lavement des pieds au mardi-mercredi saint:* Le Muséon 79 (1966) 257-286; ID., *Le mercredi où Jésus fut livré*: NTS 14 (1968) 145-164; F. GARCÍA, *Calendarios en Qumrân:* EstBib 3 (1996) 327-348; 4 (1996) 523-552.

[66] Como resume X. BASURKO, 49: «La cena es un banquete pascual, o más exactamente un banquete celebrado en un contexto pascual. El motivo pascual es evidente en Lc 22,15 y en el contexto narrativo de Mc 14,12-16. Si no se puede identificar la cena con un banquete pascual, sin embargo, no puede ser eliminado de la cena, así como los temas tratados en la pascua: la liberación, la redención, la espera mesiánica y sin duda también el sacrificio de Isaac (Gén 22)».

su muerte: ésta será su última comida antes de que se inaugure ese Reino: «Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; cf. Mt 26,29; Lc 22,18). No se trata sólo de un recuerdo del pasado o de una «profecía institucional», como en las pascuas tradicionales, sino de una profecía unida a la esperanza de un comienzo radicalmente nuevo, de una liberación definitiva, que llega a su perfecto cumplimiento por su pasión, muerte y resurrección.

Los autores discuten dos cuestiones al respecto: 1. Si no hay contradicción en la unión entre llegada del Reino y muerte, puesto que la muerte parece obstaculizar la realización del Reino (R. Bultmann). A lo que la mayoría de los autores (J. Jeremias, R. Pesch, H. Schürmann, H. Patsch...) responden que no, puesto que con la muerte se inaugura la nueva realidad escatológica, ya que, lejos de ser un fracaso, es la condición para el triunfo de la resurrección, y, más allá de una apariencia de final, es comienzo radical de una realidad nueva [67]. 2. La otra cuestión que se plantea es si Jesús hizo partícipes de su destino y de su Reino, expresándolo por el gesto de beber con ellos el cáliz (por ellos, en medio de ellos: Lc 22,17). Frente a la costumbre de que cada comensal tuviera su propio cáliz, y de que el señor de la casa como signo de honor diera a beber a alguien de su cáliz, Jesús emplea un solo cáliz del que beben todos («bebed todos de él»: Mt 26,27; «y todos bebieron de él»: Mc 14,23). Según la versión «inclusiva» de Marcos 14,23: «Y todos bebieron», Jesús bebió también del cáliz. Según la versión de Lucas 22,17b-18: «tomad esto y repartidlo entre vosotros», pues «os digo que... no beberé del producto de la vid hasta que llegue el reino de Dios», parece que Jesús no bebió del cáliz [68]. ¿Qué sentido tiene este gesto? La opinión de los autores se divide: Hay quien afirma que si no bebió fue como un signo de abstinencia, para mostrar la inminencia de la llegada del Reino, de su muerte (J. Jeremias, H. Patsch...); otros defienden que lo más normal es que Jesús bebiera con sus discípulos, para mostrar la unidad y comunión en el destino y en el Reino de Dios. Llegada del Reino, entrega de la propia vida y comunión de los discípulos con Jesús en el Reino de Dios son tres aspectos inseparables (H. Schürmann, X. Léon-Dufour, R. Pesch, C. Giraudo...) [69]. «Comulgando primero, Jesús entra proféticamente en íntima y personal *koinonía* con su muerte y resurrección en los signos del pan y del cá-

[67] Véase sobre todo J. JEREMIAS, *La Última Cena*, 227ss; H. SCHÜRMANN, *Der Einsetzungsbericht Lc 22,19-20*, 111ss.

[68] J. M. VAN CANGH, *Le déroulement primitif de la cène*, 196-197.

[69] Cf. D. ZELLER, *Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten*: ThPh 52 (1977) 258-271.

liz», anticipando aquel mismo acontecimiento [70]. La tradición también está dividida al respecto: mientras el ayuno de los cristianos de Asia Menor durante la celebración de la vigilia pascual, en el siglo I, se apoyaría en el ayuno de Jesús [71], algunos Padres, como San Ireneo y San Cipriano, opinaban que Jesús bebió del cáliz en la última cena [72]; y más tarde Santo Tomás, considerando que normalmente Jesús hace y luego enseña, defiende que también en este caso comería y bebería primero, y luego les daría para comer y beber a sus discípulos [73]

Por todo ello, y como aplicación a la eucaristía, podemos decir que ésta viene a ser la nueva pascua de Cristo en la comunidad cristiana, el banquete pascual que hace presente el camino de Jesús de este mundo al Padre, sobre todo por su muerte y resurrección, haciéndonos partícipes de los bienes de su Reino y de la salvación definitiva, que llegará a su plenitud, también para nosotros, después de comer y beber el pan y el cáliz eucarísticos. La liberación salvadora realizada de una vez para siempre por el sacrificio de Cristo en la cruz, se actualiza sacramentalmente en la eucaristía.

c) *Sentido sacrificial, expiatorio de la muerte de Cristo*

Los gestos sobre el pan y el vino, junto con las palabras que Jesús pronuncia, tienen un significado real simbólico y anticipatorio de la entrega y autodonación de su propia vida a los suyos para la salvación del mundo. En la donación del pan y del vino se significa la entrega de Cristo, para salvación universal, por la que todos los hombres pueden participar en el Reino definitivo de Dios. El Nuevo Testamento entiende la vida entera de Cristo como una proexistencia; y la expiación que Cristo realiza por su muerte en la cruz viene a significar la plena comunicación que se alcanza por la apertura de una posibilidad radicalmente nueva de ser y estar con y ante Dios [74].

Ya en el Antiguo Testamento la propia muerte es interpretada como expiación por los propios pecados, y la muerte de los mártires

[70] C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa,* o.c., 255-256.

[71] J. JEREMIAS, ibid., 263.

[72] IRENEO, *Adversus Haereses,* 5, 33, 1; CIPRIANO, *Ep.* 43, 7.

[73] TOMÁS DE AQUINO, *STh.* III, q.81, a.1.

[74] Cf. H. GESE, *Die Suhne: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (München 1977): E. LOSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (Göttingen 1963).

es interpretada como expiación por los pecados de los demás (cf. 2 Sam 21,3; Lev 4,2ss; 16,1-34; 17,11ss). En el Nuevo Testamento el concepto de expiación sufre una radical transformación (cf. Heb 2,17; Rom 3,25; 1 Jn 2,2; 4,10...). Expiación será la apertura de una nueva posibilidad de existencia ante Dios y de relación con Dios, basada en una reconciliación definitiva que Cristo ha realizado de una vez para siempre por la entrega de su vida en la cruz, por su sacrificio ofrecido de una vez para siempre. El *cómo* de esta expiación explica la nueva comunicación con Dios, la nueva vida en el amor de Dios, pues como dice San Pablo: «La vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). La entrega de Cristo a sus discípulos en el pan y el vino es el anticipo de su entrega en la cruz, por amor, para la reconciliación de todos los hombres. De este modo se realiza en él el amor reconciliador del Padre, que quiere que todos los hombres se salven participando de esa vida, y amor que instaura una relación y comunión con él incomparables. Lo que Jesús predicó y realizó a lo largo de su vida respecto a la llegada del Reino, a la presencia del amor de Dios y a la reconciliación de los pecadores, lo lleva ahora a su plena y escatológica realización por su sacrificio en la cruz. Como vivió, así quiere también morir: dando su vida por la salvación de todos [75].

Por eso la eucaristía, en cuanto memorial de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, es la actualización permanente de aquella entrega por amor y para la reconciliación de todos los hombres que la Iglesia celebra, y por la que se renueva aquella nueva relación y comunión con Dios, que tiene su punto culminante en el misterio pascual, en la nueva alianza en su sangre. De este modo, «las palabras de Cristo sobre el pan y el vino adquieren su más profundo sentido de autodonación sacramental de Cristo: después de su muerte, en su nueva manera de existencia gloriosa, el modo de encuentro y comunión con su comunidad va a ser este pan y este vino, que son su cuerpo y su sangre, con todo lo que eso implica de bendición, nueva alianza, participación en su destino escatológico» [76]. En la celebración eucarística Cristo hace participar a sus fieles de la nueva y escatológica alianza, renovando la relación de amor con Dios Padre en el Espíritu. La cualidad escatológica del don que Cristo otorga a los hombres hace que sea un don permanente para la reconciliación y la comunión renovada con Dios.

[75] Cf. Fr. COURTH, «Die Eucharistie als Zeichen der Lebenshingabe Jesu», en *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie* (Freiburg 1995) 144ss [156-160].

[76] J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 224-225.

IV. LA EUCARISTÍA EN SAN PABLO

Ya nos hemos referido a Pablo en dos momentos: al tratar de la experiencia eucarística de la comunidad apostólica (punto 1.°), y al analizar los relatos de la institución eucarística (punto 3.°). Ahora queremos ofrecer una breve síntesis de su visión sobre la eucaristía, dejando para el tema «Eucaristía e Iglesia» el examen más detallado del tema «comunión eucarística-comunión eclesial» [77].

La importancia que para Pablo tiene la eucaristía ha sido destacada por los diversos autores: la eucaristía es para Pablo la «llave» de su doctrina sobre la Iglesia [78], el centro o índice (Index) «de toda la realidad cristiana de la salvación» [79]. Y, sin embargo, en comparación con el bautismo del que nos habla en numerosos lugares, de la eucaristía nos habla sólo dos veces: 1 Cor 10,1-5.14-22; 11,17-34. Y ello no de forma directa, sino indirecta, saliendo al paso de las dificultades en la comunidad de Corinto, en un caso (c.10) respecto a la participación en la carne inmolada a los ídolos, y en otro respecto a los abusos de discriminación fraterna que tenían lugar en la comunidad (c.11). Esto quiere decir, según H. Schlier, que la teología de la cena del Señor está todavía poco desarrollada, y que nos es transmitida de forma relativamente simple, aunque destacando las repercusiones respecto a la vida fraterna en comunidad [80]. Por eso, la finalidad de todas sus recomendaciones en estos pasajes, y en la carta entera, es la de mantener la comunión fraterna y edificar la comunidad cristiana.

[77] Sobre Pablo pueden verse: P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffasung* (München 1960); H. SCHLIER, «Das Herrenmahl bei Paulus»: en *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971) 201-215; G. BRUNI, *Eucaristia nella 1.ª lettera ai Corinti*: Richerche Bib. Relig. 3 (1977) 35-55; G. BORNKAMM, *Eucaristía e Iglesia en San Pablo: Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Salamanca 1983) 103-144; P. C. BORI, *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia 1972); R. AGUIRRE, *La mesa compartida* (Santander) 125-135; H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Aschendorf-Münster 1982); G. J. GARLATTI, *La Eucaristía como memoria y proclamación de la muerte del Señor. Aspectos de la celebración de la cena del Señor según San Pablo*: Rev. Bib. (Argentina) 16 (1984) 321-341; 17-18 (1985) 1-25; E. SCHLUSSER, *Compartir la mesa y celebrar la eucaristía:* Conc 172 (1982) 152-168; W. SEBOTHOMA, *Koinonia in 1 Cor 10,16: its significance for liturgy and Sacrament:* QL 70 (1989) 243-250.

[78] P. NEUENZEIT, o.c., 180.

[79] J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* o.c., 185.204-205.

[80] H. SCHLIER, *Das Herrenmahl bei Paulus,* 201.

1. 1 Cor 10,14-22: Cena del Señor y cena de los ídolos

La pregunta que se plantea a Pablo es la siguiente: ¿Pueden los cristianos comer carne inmolada a los ídolos, participando así de sus comidas sagradas? La respuesta la ofrece Pablo en 10,14-11,1 y, en síntesis, es la siguiente: se puede comer carne en la comida con amigos, con tal de no escandalizar a los todavía «débiles» en la fe (judíos convertidos). Pero en los banquetes sagrados de los paganos, donde se inmola carne a los ídolos, no se puede participar en absoluto, ya que esta participación supone la comunión con los ídolos (idolatría), y un cristiano sólo puede comulgar del pan y del cáliz del Señor, con el que se da la verdadera *koinonía* en el mismo Cristo, incompatible con la *koinonía* idolátrica. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (v.16). Más aún, esta negativa la basa Pablo también en la contradicción que encierra con la vida y pertenencia a la comunidad cristiana, con la que también «comulgamos» formando un solo cuerpo, al participar todos del mismo pan de Cristo: «Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (v.17). Los cristianos tienen no sólo una comida propia, sino también una comunidad original de pertenencia. La presencia real de Cristo en el pan y el vino y la comunión con él es el fundamento, la comunión de todos en un solo cuerpo. De este modo, el argumento cristológico-eucarístico y el argumento eclesiológico-eucarístico se unen para justificar el rechazo absoluto de tal práctica: «No podéis beber del cáliz del Señor y del cáliz de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios» (v.21) [81].

2. 1 Cor 11,17-34: Eucaristía y fraternidad en la justicia

La comunidad de Corinto se reunía al menos una vez por semana (probablemente el día primero), para celebrar la cena del Señor, que tenía lugar en el contexto de un ágape que precedía a la oración, palabras y gestos sobre el pan y el vino en recuerdo del mismo Señor (v.25). Seguramente se celebraba en la casa de algún cristiano rico. Pablo responde al hecho del injusto y discriminador comportamiento de algunos en este encuentro. Los ricos, que son los primeros que

[81] Puede verse un comentario más amplio en J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 226-232.

llegan o se encuentran, comienzan a comer y beber «su propia cena», sin esperar a los pobres que llegan más tarde, una vez cumplido su trabajo. Y, mientras aquéllos llegan a saciarse y hasta a emborracharse, éstos pasan hambre y se sienten discriminados injustamente, quedando así herida la fraternidad, la comunión.

Pablo critica duramente esta actitud y comportamiento, primero por razones ético-sociales y comunitario-eclesiales: porque es muestra de división y discriminación (divisiones y cismas: v.18-19); porque está en contradicción con el mandato y significado de lo que es «comer la cena del Señor» (v.20); porque supone una injusticia en la comunicación fraterna de bienes («mientras uno pasa hambre, otro se embriaga»: v.21); porque supone una humillación para los más pobres («avergonzáis a los que no tienen»: v.22); porque, en fin, implica un desprecio a la comunidad entera o *Ekklesía* de Dios *(tes ekklesías tou Theou:* v.22).

Y, en segundo lugar, su crítica se basa en razones cristológicas y eucarísticas: porque lo que Jesús hizo en la última cena y mandó hacer a sus discípulos se opone radicalmente a lo que los corintios hacen («en esto no os alabo... yo recibí del Señor»: v.22b-23); porque la entrega de Cristo por los demás por amor no se puede compaginar con el egoísmo de quien sólo piensa en sí mismo («esto es mi cuerpo que se da por vosotros...»: v.24); porque siendo la cena del Señor la proclamación memorial de la muerte del Señor hasta que venga, en ella se deben actualizar las mismas actitudes y mandato de Cristo («Pues cada vez que coméis el pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga»: v.26); porque entonces la participación del cuerpo y la sangre de Cristo no sería ya para la salvación, sino para la condenación, pues la falta de caridad y justicia con los hermanos hace que la eucaristía sea juicio, y para evitarlo es necesario que cada uno se autojuzgue antes a sí mismo, revisando su comportamiento («Examínese, pues, cada cual, y coma entonces del pan y beba del cáliz...»: v.28-31).

En una palabra, el juicio de Cristo desde su amor a todos, manifestado en la entrega de su vida en la cruz, se prolonga ahora en la celebración memorial de la eucaristía. Participar en la cena del Señor significa discernir el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, autojuzgarse de la actitud y comportamiento de amor, justicia y comunión con los hermanos. La comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo nos pone a todos en «crisis» respecto a la comunión y al amor fraterno. Es el amor de Cristo a los hombres, y no el amor del cristiano a los hermanos, lo que constituye la fuente de sentido de la eucaristia. Pero el amor a los hermanos es exigitivo del mismo amor de Cristo, y de la eficacia salvadora y del fruto comunional eclesiológico de la eucaristía. Por eso es necesario el discernimiento y la corrección per-

sonal y comunitaria antes de celebrar la cena del Señor. La corrección del Señor en y por la eucaristía tiene dos finalidades: la propia salvación, y el testimonio ante el mundo.

En Pablo encontramos, por tanto, varios acentos a tener en cuenta: el enraizamiento de su testimonio en la tradición recibida del Señor *(parádosis apo tou Kyriou);* la comprensión de la eucaristía como memorial de la muerte y entrega de Cristo en la cruz (anamnesis: *katangellete);* la dimensión ética y fraterna de la cena del Señor, incompatible con cualquier injusticia o discriminación; la relación de la eucaristía con la edificación del Cuerpo de Cristo de la Iglesia; la incompatibilidad de una comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo mientras se está en división con los hermanos; el acento en el realismo de la presencia de Cristo (Kyrios) en la eucaristía, que actualiza su entrega y amor a los hombres y lo exige como actitud de participación; y, en fin, la tensión o dimensión escatológica de la misma eucaristía, que nos sitúa entre el «ya, pero todavía no» de una salvación de la que ya participamos como primicia del mundo futuro [82]. La eucaristía es don del Cristo que dio su vida por nosotros y del Kyrios que vendrá. Su presencia memorial es a la vez salvación y juicio que anticipa la definitiva salvación escatológica. Por la participación en el pan y el vino participamos de la misma vida y amor de Cristo, nos comprometemos en el amor a los hermanos y edificamos el mismo Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

V. LA EUCARISTÍA EN SAN JUAN

Con más o menos consenso de los autores, los considerados «textos eucarísticos» del *corpus ioanneum* son: Jn 2,1-10; cap. 6; 13,2ss; 15,1-7; 19,34ss; 1 Jn 5,6-8 [83]. De todos estos textos, los más importantes y significativos son el cap. 6 (discurso del pan de vida), y el cap. 13 (última cena con lavatorio de los pies) [84].

[82] Ibid., 232-237. La mayoría de los autores insisten en estos aspectos, tan ricos para una teología de la eucaristía.

[83] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangeliuim* II-III: HThK IV/2.3 (Freiburg 1971/75; H. FELD, *Das Verständnis des Abendmahls* (Darmstadt 1976).

[84] La bibliografía respecto a la eucaristía en Juan es muy abundante. Recogemos los títulos más importantes: R. E. BROWN, *El evangelio según San Juan* (Madrid 1979); X. LEÓN-DUFOUR, *La fracción del pan,* 311-348; A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie:* NRT 82 (1960) 803-822; J. GIBLET, *La Eucaristía en el evangelio de Juan:* Conc 40 (1968) 572-581; ID., *La Chair du Fils de l'homme:* LumVie 149 (1980) 89-103; O. CULLMANN, «Los sacramentos en el evangelio de Juan», en *La fe y el culto,* o.c., 181-296; M. ROBERGE, *Le discours sur le pain de vie*

1. Aclaraciones hermenéuticas sobre Jn 6

a) *El carácter sacramental del evangelio de Juan* es discutido por los autores, aunque la mayoría le reconoce una «valencia» sacramental, a situar en el conjunto de la importancia que los «signos» *(semeia)* tienen para el autor. Pueden distinguirse tres opiniones [85]: *a)* La de quienes rechazan que Juan tenga una intención sacramental (Bultmann, Bornkamm, Lohse, Schweizer, Käsemann, Haenschen). *b)* La de quienes ven en Juan una clara intención sacramental, como se apreciaría en las bodas de Caná, la multiplicación de los panes, la purificación del templo, el lavatorio de los pies, el ciego de nacimiento... (Cullmann, Niewalda, Barret, Boismard, Becker, Segalla). *c)* La de quienes, reconociendo que su intención primaria es cristológica, también reconocen en él la importancia de los símbolos y signos, que encuentran su origen y continuidad en los sacramentos de la Iglesia (sobre todo Schanackenburg, Brown, García Moreno, Kloss).

b) Respecto a la estructura del c.6, hay que explicarla dentro de la estructura total del evangelio, con un movimiento interno de descendimiento, unido a su presencia como luz, vida, pan (Cristo desciende, es el enviado que se encarna, y se da como comida a los que creen: c.1-12), y un movimiento de ascendimiento (Cristo asciende, sube el Padre, mientras nos deja los signos de su presencia: c.13-20). El c.6 hay que situarlo precisamente entre estos dos movimientos: encarnación y presencia autodonante, para la participación en la vida eterna. Los v.22-59, más directamente referidos a nuestro tema, se sitúan después de un contexto doble: el de la multiplicación de los panes (v.1-15), de tono claramente eucarístico, y el del caminar de Jesús sobre el mar (v.16-21), que resalta el poder de Jesús sobre los elementos naturales, como preparando a los sujetos a la fe en

LavalThéolPhil 1 (1982) 265-299, ID., *La composition de Jean 6,22-59 dans l'Exégese récente* LavalThéolPhil 1 (1984) 91-123, H. SCHLIER, «Johannes 6 und das johannische Verstandnis der Eucharistie», en *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971) 102-123, J. GALOT, *Eucharistie et Incarnation* NRT 4 (1983) 5449-566, M. GOURGUES, *Section christologique et section eucharistique en Jean VI* RevBibl 4 (1981) 515-531, D. MUÑOZ, *Las fuentes y estudios de composición de San Juan segun Boismard-Lamouille* EstBibl 3-4 (1981) 315-338, G. SEGALLA, *Gesu pane del cielo Eucaristia e cristologia in Giovanni* (Padova 1976), A. DÍEZ-MACHO, *La eucaristia en el capítulo VI de San Juan,* en AA VV., *Eucaristía y vida cristiana* (Toledo 1979) 55-88, J. CABA, *Cristo, pan de vida Teología eucarística del IV Evangelio Estudio exegetico de Jn 6* (Madrid 1993)

[85] Cf A. GARCÍA MORENO, *Teologia sacramentaria en el IV Evangelio* Salm 1 (1995) 5-27, donde se hace una revisión de estas opiniones

su presencia en el pan y el vino. En cuanto al «discurso del pan de vida» en los v.26-59, se suelen distinguir tres partes:

—*Los v.26-34* son como una introducción que profundiza en el sentido de la multiplicación de los panes, trasciende del alimento perecedero al que permanece para siempre (v.27), insiste en la importancia de la fe en aquel que Dios ha enviado (v.28), y les recuerda que el maná no era más que anuncio de otro pan verdadero (v.23-24).

—*Los v.35-47,* donde se propone a Cristo como verdadero pan de vida, a partir de la cita del Sal 78,24: «Hizo llover sobre ellos maná para comer, les dio el trigo de los cielos». Cristo aparece como el pan enviado por Dios que saciará el hambre de la humanidad. El objeto central de esta parte es la fe en Jesús, y de ahí que se utilicen más los verbos «ver, atraer, bajar, creer, venir a mí», unidos a la afirmación «yo soy el verdadero pan de vida» (v.35.51). Esta exigencia de fe en Jesús se explicita en las respuestas que da a las «objeciones» que le plantean los judíos: «¿Cómo puede decir ahora: "He bajado del cielo"»? (v.42). Se trata de una respuesta en la que Jesús afirma su encarnación, y a la vez su redención y resurrección (ascensión) [86]. «La encarnación es, pues, en esta primera parte del discurso el núcleo central: Jesús como palabra de Dios descendida del cielo es el pan de vida...Y la única actitud ante este pan de vida es la fe en la persona de Jesús... El comer es, en esta primera parte, una metáfora para significar el creer» [87].

—*Los v.48-59,* en donde Cristo afirma que él es «el pan de la vida» (v.48), «el pan vivo bajado del cielo» (v. 51), y que él mismo se da en ese pan para la vida del mundo (51b). El sentido en este caso parece ser más directamente eucarístico, aun implicando el sentido espiritual-fiducial. De hecho, los verbos que ahora más se emplean son «comer-beber», «carne-sangre» (v.51c.53ss). Y a la polaridad «hambre-sed» de la primera parte (v.35) sucede la polaridad «comer-beber» (v.53). También ahora las objeciones de los judíos (v.52) sirven al autor para profundizar en el tema. La respuesta insiste en que Jesús es el verdadero *(alethos)* pan que da la vida (v.50.51.53.54.57.58), no de un modo pasajero, sino permanente (v.56.57). Si bien estos v.51-58 tienen un carácter más directamente eucarístico, no se puede negar una cierta continuidad con el tema espiritual fiducial de la primera parte

[86] Cf X LEON-DUFOUR, *La fraccion del pan,* o c , 316ss El autor explica estas objeciones (v 30 41-42 52 60) asi «Su papel es hacer progresar el dialogo, llevando a Jesús a desarrollar lo que acaba de enunciar Este procedimiento literario caracteriza todo el evangelio joánico y permite captar el movimiento que anima los diálogos» (p 320)

[87] M GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunion,* 126-127, J ALDAZABAL, *La Eucaristía* (nueva edición), 96-115, con un resumen mas amplio de las diversas opiniones

(v.35-47). «La relación entre la fe y la participación sacramental se afirma simultáneamente a lo largo de todo el texto» [88].

c) *La discusión sobre la autenticidad del texto* se plantea precisamente al explicar la relación o unidad de las dos partes señaladas. Baste recordar con brevedad las opiniones más salientes. *R. Bultmann* cree que los v.51-58 son de una redacción posterior al evangelio, y además contradicen el sentido de la primera parte centrado en la fe. La preocupación de Juan era cristológica y no eucarística [89]. *G. Bornkamm,* en cambio, no ve contradicción entre la primera y la segunda parte. Más aún, cree que la terminología eucarística se incrementa ahora de tal modo, que no cabe dudar de la relación de esta segunda parte con la eucaristía [90]. *La mayoría* de los autores, aun con diversas matizaciones (E. Rückstuhl, R. Schnackenburg, H. Schürmann, R. E. Brown), está de acuerdo en afirmar que no hay oposición, sino continuidad entre ambas secciones, pues quien cree en Jesús como enviado del Padre celebra la eucaristía, y quien celebra cree. Baste citar como ejemplo a *X. Léon-Dufour,* quien, oponiéndose a quienes consideran los v.51-58 como un comentario cristiano posterior, afirma: «El pasaje v.51-58 no es una pieza tomada de otra parte ni de una homilía prejoánica incorporada, sino la auténtica continuación del discurso sobre el pan de vida» [91].

d) *Contexto histórico-salvífico y pascual:* Una lectura objetiva del c.6 de San Juan nos lleva a reconocer en él la presencia de los grandes temas bíblicos, como son el del pan que viene del cielo (Sal 78,24), el de la multiplicación de los panes por Eliseo (2 Re 4,42-44), el del anuncio profético de un hambre no de pan y agua, sino de oír la palabra (Am 8,11; Ez 3,3; Sal 119,103), el del banquete mesiánico (Is 55,1) y escatológico de la tradición sapiencial (Prov 9,1-5), el del maná del desierto (Éx 16,1) [92]. Estas referencias nos dan una clave histórico-salvífica de interpretación del texto, por la que se manifiesta cómo Juan ve en Jesús, y en el pan de vida que él es y que se da como comida y bebida, el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Y este cumplimiento, que comienza a realizarse en la encarnación, alcanza su punto culminante en el misterio pascual. Por eso, el mismo c.6 hay que interpretarlo también desde un contexto pascual. De ahí que comience señalando la proximidad de la «pascua

[88] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan,* 328.

[89] R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Göttingen 1941) 162 y 360.

[90] G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium:* NNW 47 (1956) 161-169.

[91] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan,* 328. En este sentido se había expresado ya E. Ruckstuhl, *Die literalische Einheit des Johannesevangelium* (Freiburg 1951) 265ss.

de los judíos» (6,4), que continúe hablando de la multiplicación de los panes con resonancias a la última cena (v.1-13), que se refiera al caminar de Jesús sobre las aguas quizás en referencia al paso del mar Rojo (v.14-21), y que, en fin, aluda a Moisés y al maná en relación con el paso o liberación pascual (v.32-33).

2. **Contenido teológico de Jn 6**

a) Es evidente que el gran tema de Jn 6 es *la relación fe-eucaristía y eucaristía-fe.* Si en la primera parte se trata de la adhesión o acogida de Cristo y su mensaje, como el verdadero enviado del Padre y bajado del cielo, como el pan que sacia el hambre de verdad del mundo, como la verdadera respuesta del Padre al hambre o la búsqueda de la humanidad, en la segunda parte se trata de la continuación de esa actitud de fe en el mismo Cristo, pero que ya ahora, glorioso junto al Padre después de habernos redimido por su muerte y resurrección, se nos revela, está presente y se nos da en el pan y el vino, como comida y bebida que nos transforma en él para la vida eterna. La variedad de los verbos y términos empleados indica la progresividad del creer al comer-beber, y del comer-beber al creer en la esperanza de la vida eterna. «La *manducatio spiritualis* de antes —la fe— se hace ahora *manducatio sacramentalis* —eucaristía— presentándonos así los dos aspectos, fácilmente complementarios y paralelos, que nos llevan a la verdadera vida en Cristo» [93].

b) Se trata, en definitiva, de *una unión con Cristo en la totalidad de su vida y su misterio:* encarnación-redención-glorificación, por el comer y beber el pan y el vino. En la concepción de Juan, el descendimiento (bajado del cielo) se radicaliza en la entrega de su cuerpo por muchos *(hyper pollon)* o por la vida del mundo (v.51), y culmina en el ascendimiento por el que «subirá adonde estaba antes» (v.57.62-63). La comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo es así la comunión con el misterio total de su vida (Cristo encarnado, muerto y resucitado), que se hace presente por el pan y el vino. Y de la misma manera que el Espíritu vivificante participa en la resurrección, es ese Espíritu el que ahora «da la vida» dándose a sí mismo como «Espíritu y vida» (v.63). Si nacimos a la vida por el agua y el Espíritu (Jn 3,5), ahora alimen-

[92] Cf. A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*: NRT 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062. En el mismo sentido E. J. KILMARTIN, *La Cène du Seigneur* (París 1976).

[93] J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía*, 254.

tamos esta vida por el pan y el Espíritu. El significado de los símbolos joaneos aparece así con claridad, y consiste en «empalmar al Jesús de Nazaret que vivió antaño en Palestina con el Hijo de Dios que vive hoy. Es el mismo que nos está presente antes y después de su muerte: es uno en dos manifestaciones diferentes, que Juan propone conjuntamente» [94].

c) Juan acentúa igualmente que esta participación en el misterio total de Cristo sucede *por los signos sensibles de pan y vino.* La terminología que emplea es claramente realista. Los verbos que expresan el comer y beber *(fagein, trogein, pinein, brosis, posis)* remarcan el sentido material de los signos, como si quisiera insistir en la prolongación de la encarnación. Probablemente haya que ver aquí una reacción antidocetista, ya que los docetas no creían ni en la encarnación ni en la presencia de Cristo en el pan y el vino. Es como si quisiera decir: «quien (como los gnósticos o docetas) rechaza la comunión del cuerpo y la sangre de Cristo, rechaza su encarnación *(sarx)* y el derramamiento de su sangre en la cruz *(haima).* La Eucaristía testifica la muerte de Cristo en la cruz como permanente fuente de salvación, y a la vez que el Salvador histórico se encarnó» [95].

d) Pero es una participación en el misterio y vida de Cristo que *supone la fe en aquel mismo a quien nos unimos* y del que participamos por el «comer la carne y beber la sangre». En esta comida vivificante nos apropiamos, por la fe, de la entrega por amor y del sacrificio de Cristo Salvador. Por eso puede decirse que «el discurso sobre el pan de vida es una revelación sobre el nexo que une indisolublemente el sacramento con la fe [...] La enseñanza sobre el sacramento no viene después de la enseñanza de la fe, sino a través de ella; y, a la inversa, la fe en la persona de Jesús no está simplemente en el punto de partida de la práctica eucarística, sino que la anima sin cesar. Por tanto, en la eucaristía, el creyente es invitado a gustar los tres grandes misterios del Hijo del hombre: encarnación, redención y ascensión; y puede hacerlo gracias al Espíritu vivificante» [96].

e) Los frutos o el efecto de este encuentro y comunión con Cristo por el pan y el vino los señala bien San Juan: 1. Es la participación ya en la tierra de la vida eterna, garantía de resurrección final: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día» (v.54). 2. Es la unión permanente, como

[94] X. Léon-Dufour, *La fracción del pan,* 331.
[95] R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, 94.
[96] X. Léon-Dufour, ibid., 338-339.

los sarmientos a la vid (cf. Jn 15,1-7), que se fundamenta en el amor: «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él» (v.56). 3. Es la disposición a una entrega de la vida por Cristo y para bien de los demás, en continuidad con el mismo envío de Cristo por el Padre: «Lo mismo que me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (v.57).

3. Otros posibles pasajes eucarísticos de Juan

Los autores suelen señalar otros pasajes en los que parece hay alguna referencia, más o menos directa o indirecta, a la eucaristía.

a) *El testamento de Jesús del c.13*

Sin duda el pasaje más señalado es el del c.13: última cena y lavatorio de los pies. Juan ordena las diversas secuencias de forma original. Da relevancia a la traición de Judas (v.11.18-21). Llama la atención el que no transmita las palabras de la institución, y en cambio sea el único que nos transmite el lavatorio de los pies. Esto no supone que el relato de Juan, más cercano al de Lucas que al de Marcos y Mateo, sea una ficción, una elaboración teológica, o una simple escenificación visualizadora de las actitudes y palabras de Jesús. Más bien hay que decir que Juan refleja una tradición anterior, basada en los hechos vinculados con la última cena y con la pasión y humillación de Cristo. Tanto Juan 13 como Lc 12,37 o 22,24-27 dependerían de una fuente anterior que recoge y transmite ciertos gestos o palabras «diaconales» de Jesús [97].

Respecto al silencio de Juan sobre la institución de la eucaristía, las opiniones de los autores van desde la extrema de *R. Bultmann,* que la atribuye al pretendido antisacramentalismo de Juan, hasta la de *O. Cullmann,* que ve en el texto de Juan la institución del sacramento. Más probables nos parecen las opiniones de *J. Betz,* que entiende que, aun encontrándose ciertas reminiscencias eucarísticas en el pasaje de Juan (amor fraterno, unión como los sarmientos a la vid, permanencia de Cristo), sin embargo la intención de Juan con el lavatorio de los pies es expresar de forma plástica lo que fue todo el

[97] R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* IV/3, 43-45; R. E. BROWN, *Evangelio según San Juan,* 805-806.

mensaje, la vida y actuación de Jesús [98]. La de *R. Schanackenburg,* quien defiende que, aunque el lavatorio no sea sin más un símbolo de la eucaristía, sí lo es de la persona de Jesús, de su actuación permanente y, sobre todo, de su entrega radical en la cruz, que se actualiza en los signos del pan y del vino (cf. cap.6). La eucaristía es la manifestación y presencia de ese amor entregado y de esa humillación de Cristo, y por eso el lavatorio remite a la eucaristía [99]. Por su parte, *X. Léon-Dufour* cree que Juan, queriendo salir al paso del peligro de magia en un contexto helenístico, por un lado silencia las palabras de la institución, y por otro se centra en la *res* del sacramento que es el amor y el servicio fraterno, verdadera condición y exigencia del sacramento [100].

Se acepte o no la división del pasaje en una primera parte «sacramental» (v.6-10), y una segunda parte «moralizante» (v.12-17), lo cierto es que en todo él se está expresando el ejemplo de Cristo que ha venido a servir y dar su vida por amor, y que quiere que éste sea el testamento a perpetuar e imitar por sus discípulos, del que la eucaristía será permanente recordatorio y exigencia [101].

b) *Otros posibles pasajes*

Suelen señalarse las *bodas de Caná* (2,1-12), por la posible alusión al vino nuevo y por la interpretación posterior de algunos Padres [102].

La alegoría de la *vid y los sarmientos* (15,1-5), por la insistencia en la unión que hace participar y permanecer en la vida de Cristo, al modo de lo que se afirma en el cap.6, y por la referencia al «fruto de la vid» (Mc 24,25 par.) [103].

La *lanzada en el costado* (19,34) del que manó sangre y agua, y que, además de significar la verdadera muerte física, puede indicar la donación del Espíritu, verdadero fruto y don escatológico pascual, en relación con el bautismo (agua) y con la eucaristía (sangre) [104].

[98] J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit* II/1, 169-171

[99] R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium,* 51-53.

[100] X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan,* 315-316.

[101] M. GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión,* 139-144.

[102] Cf. J. LEMAIRE, «Las bodas de Caná», en *Navidad y Epifanía* (Salamanca 1966) 346-389.

[103] C. H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid 1978) 411ss.

[104] R. E. BROWN, *El evangelio de San Juan,* l.c.; G. RICHTER, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b):* MTHZ 21 (1970) 1-21; D. MOLLAT, *Études johanniques* (París 1979).

Finalmente, el pasaje de la aparición a orillas del *lago de Tiberiades* (21,9-13), donde Jesús prepara comida para los pescadores que acababan de sacar las redes, y en lo que se ve una alusión a la comida eucarística, al estilo de la multiplicación de los panes [105].

Aunque no nos es posible saber con exactitud la intención de Juan en estos pasajes, tampoco cabe dudar de las resonancias eucarísticas que en ellos se encuentran.

[105] R. E. Brown, ibid. Cf. M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl:* GK 24 (1970) 105ss.

CAPÍTULO II

EXPLICACIÓN DOGMÁTICA DE LA EUCARISTÍA A LO LARGO DE LA HISTORIA

BIBLIOGRAFÍA

ALDAZÁBAL, J., *La Eucaristía,* o.c., 253-301; BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1: *Die aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Freiburg 1955); ID., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament* (Freiburg 1964); ID., «La Eucaristía, misterio central», en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) 185-310; BETZ, J.-NEUNHEUSER, B., *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (Freiburg 1979); BRADSHAW, P., *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes* (París 1995); GERKEN, A., *Teología de la Eucaristía,* o.c., 55-91; HAMMAN, A., *L'Eucharistie dans l'antiquité chrétienne* (París 1981); JUNGMANN, J. A., «Misa», en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973); KRETSCHMAR, G., *Abendmahl* III/1: TRE I, 59-89; MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (Torino 1996); ; SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos* (BAC Normal 88 y 118; Madrid 1978-1979).

I. DOCTRINA EUCARÍSTICA EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA (S.III-VII)

«La cena del Señor fue desde el principio el centro de la vida cristiana, y no tanto objeto de especulación como de práctica litúrgica y de experiencia religiosa» [1]. No obstante la verdad de esta afirmación, es preciso reconocer que la misma comprensión doctrinal o dogmática de la eucaristía vivió una evolución importante a lo largo de las diversas etapas históricas. El capítulo que iniciamos está destinado a resaltar aquellos acentos más importantes de comprensión de la eucaristía, que a la vez nos van mostrando la riqueza de aspectos teológicos que la integran. No intentamos desarrollar todos estos aspectos, sino destacar su concatenación secuencial, situándolos en el momento cultural e histórico de que se trata [2]. Somos deudores de

[1] J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* o.c., 208.

[2] Algunos de los aspectos que tratemos aquí resumidamente encontrarán un desarrollo más amplio en capítulos sucesivos.

una identidad teologica histórica, que también ha venido a ser en lo fundamental la identidad eucarística de la Iglesia actual

1 La eucaristía, acción de gracias: *Didaché* (s.I)

Los documentos del siglo II relativos a la eucaristía son pocos. Por eso, es difícil saber cuál fue la evolucion exacta de la celebración de la cena del Señor, y cuál la evolución del pensamiento al respecto

En cuanto a la forma de celebración, parece claro que se dio un proceso de liturgización que condujo a la separación de la eucaristía de la cena o agape, como ya se insinúa en 1 Cor 11 Los pasos podrían describirse así *a)* Eucaristia con agape fraterno (Lc y 1 Cor) *b)* Eucaristía al final del agape (1 Cor 11) *c)* Eucaristía y agape separados, en horas distintas *d)* Eucaristia sola sin agape *e)* Eucaristía entendida, mas que como «fracción del pan» o «cena del Señor», como «accion de gracias» *f)* Eucaristia entendida mas como celebración liturgica ordenada, con lecturas y plegarias de acción de gracias, que como comida fraterna [3]

Pues bien, el testimonio que mejor expresa esta evolución es la *Didaché*, de finales del s I [4] En los c 9-10 se encuentran una serie de bendiciones sobre el pan y el vino que, si bien se discute si se refieren a la eucaristía o a la celebración de un agape, parece claro que son aplicables a la eucaristia, por su contenido cristiano y por su sentido de acción de gracias Una acción de gracias que incluye los dones de la creación (pan y vino), los dones del hombre (sabiduría, conocimiento) y los dones de la salvación de Dios (Jesús tu Siervo, *Maranatha*) A lo que se añade la insistencia en la unidad de la Iglesia de todos los confines de la tierra

[3] Cf J ALDAZABAL, *La Eucaristia* 255 256

[4] Alguna bibliografia al respecto J BETZ, *Die Eucharistie in der Didache* ALW 11 (1969) 10 39, P DE CLERCK, *La Didache* LMD 143 (1980) 107-112, E MAZZA, *Didache IX-X elementi per una interpretazione eucaristica* EL 6 (1978) 393-419, ID , *La celebrazione eucaristica* 97-116 (donde recoge las aportaciones de los ultimos estudios al respecto), D RUIZ BUENO, *Padres Apostolicos* (BAC 65, Madrid [3]1993), A VON HARNACK, *Die Lehre von der zwolf Apostel* TU 2/1-2 (Leipzig-Berlin 1991), L MALDONADO, *La plegaria eucaristica* o c , 339-349, AA VV , *Dizzionario di Spiritualita Biblico-Patristica L Eucaristia nei Padri della Chiesa* (Roma 1998), J W RIGGS, *From Gracious Table to Sacramental Elements The Traditions-History of Didache 9 and 10* The Seconsd Century 4 (1984) 92-97, K GAMBER, *Die «Eucharistia» der Didache* EL 1 (1987) 3 32 ID , *Opfer und Mahl Gedanken zur Feier der Eucharistie im Geist der Kirchenvater* (Regensburg 1982), A CAYÓN, *Los Capitulos IX y X de la Didache sobre la Eucaristia Hipotesis o intento de interpretacion* Ph 207 (1995) 192-208

«(C 9) Respecto a la eucaristía dareis gracias de esta manera primero sobre la copa "Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesus, tu siervo A ti sea la gloria por los siglos, amen" Luego sobre el pan partido "Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos manifestaste por medio de Jesus, tu siervo A ti sea la gloria por los siglos, amen" Como este pan estaba disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente Que nadie coma y beba de vuestra eucaristía, sino los bautizados en el nombre del Señor Pues acerca de ello dijo el Señor no deis lo santo a los perros»

(C 10) Y despues de saciaros dareis gracias así Te damos gracias, Padre santo [ ] Tu, Señor omnipotente, creaste todas las cosas a la gloria de tu nombre y diste a los hombres en la alegria comida y bebida para su disfrute, a fin de que te den gracias Mas a nosotros nos concediste comida y bebida espiritual y vida eterna por tu siervo [ ] Acuerdate, Señor de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reunela de los cuatro vientos, santificada, en el reino que has preparado»

No sólo esto, la *Didaché* da testimonio también de que la eucaristía tiene lugar en la reunión de la comunidad el día del Señor, y de cómo esta comunidad debe reconciliarse antes de participar, «a fin de que no se profane vuestro sacrificio» «Reuníos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro» (c 14)

2 La eucaristía, signo de unidad y comunión: Ignacio de Antioquía (s.II)

El autor, de principios del s II y autor de diversas cartas a las comunidades [5], se refiere a la *eucaristía* resaltando sobre todo su aspecto de acontecimiento salvífico central para la Iglesia y su edificación en la unidad El autor usa con frecuencia el nombre «eucaristía», entendida como acción de gracias y memorial que representa lo que Jesus hizo en la última cena [6] A la vez insiste en la

[5] W Rordorf-G Blond y otros, *L Eucharistie des premiers chretiens* (Paris 1976) 53-74 (en adelante *L Eucharistie des premiers chretiens)*, P G Alves de Sousa, *A Eucaristia em S Inacio de Antioquia* Theologica (Braga) 10 (1969) 9-21, M Maritano, «L'Eucaristia nei Padri apostolici», en *L Eucaristia nei Padri della Chiesa* 12-60, E Mazza, *La celebrazione eucaristica* 117-133, J Ríus-Camps, *Las cartas autenticas de Ignacio el obispo de Siria* RevCatTeol 2 (1977) 31-149, Id , *La interpolacion en las cartas de Ignacio* ibid , p 285-371, Id , *Die echten Briefe des Ignatius von Antiochien* ibid 16 (1991) 67-103

[6] Veanse los textos en J Solano *Textos eucaristicos primitivos* (BAC 88) 43-51 Respecto al termino «eucaristia» en *Efesios* 13,1, 20,2, *Esmirneos* 7,1 8 1

dimensión eclesiológica y la importancia de la reunión, ya que en ella no sólo se parte el pan de la unidad y se bebe del mismo cáliz, sino que también se manifiesta la unidad de la Iglesia, sobre todo cuando es presidida por el obispo:

> «Esforzaos, por tanto, por usar de una sola eucaristía, pues una sola es la carne de Nuestro Señor Jesucristo, y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar, como un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos consiervos míos; a fin de que cuanto hagáis, todo lo hagáis según Dios» [7].

Por otro lado, también destaca en Ignacio la dimensión cristológica de la eucaristía con una intención antidoceta. Los docetas negaban que Cristo fuera verdaderamente hombre, y no aceptaban ni la encarnación, ni la resurrección, ni su presencia en el pan y el vino. Contra esto Ignacio enseña que Cristo ha venido en la carne, que nos ha redimido con su sangre, y que la eucaristía es la verificación de esta verdad cristológica, puesto que en ella se manifiesta la identidad de la carne histórica de Jesús y la de la carne eucarística:

> «De la eucaristía y la oración se apartan (los docetas) porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por bondad resucitó el Padre» [8].

Así pues, Ignacio trata de llegar por medio de Cristo encarnado a la eucaristía, y por medio de la eucaristía a Cristo encarnado, no sin cierta resonancia con la teología de Juan c.6. Por eso la eucaristía es para él «medicina de inmortalidad y antídoto contra la muerte» [9].

3. La eucaristía, sinaxis y prolongación de la encarnación: Justino (s.II)

El testimonio de Justino († hacia 165) es importante tanto desde un punto de vista celebrativo como teológico. Nos fijamos en este

[7] *Carta a los Filadelfios*, cap. 4. Y en otro lugar insiste en esta unidad junto al obispo, diciendo: «Sólo aquella eucaristía ha de tenerse por válida, que se realice bajo el obispo o aquel a quien él encargare. Donde esté el obispo, allí está la comunidad, de igual manera que donde está Jesucristo, allá está también la Iglesia católica. No es lícito ni bautizar ni celebrar el ágape sin el obispo»: *Carta a los Esmirneos*, cap.8.

[8] Ibid., c.7. Cf. *Carta a los Efesios*, cap. 1 y 7.

[9] *Carta a los Efesios*, c.20. De ahí que afirme al respecto J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 210: «El siglo II se vale del *teologúmeno* de Juan, que concibe la encarnación eucarística como prolongación sacramental de la misión de Jesús en carne (Jn 6,57), y de acuerdo con esto explica el sacramento partiendo de la encarnación».

momento sólo en su teología [10]. Justino continúa y desarrolla el pensamiento de una «encarnación eucarística». La eucaristía, prefigurada en el AT, instituida por Cristo en la última cena como mandato memorial *(eis anamnesim)* [11], es la continuación del misterio de la encarnación por los signos del pan y el vino que son «carne y sangre de aquel mismo Jesús que se encarnó»:

> «Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que, así como el Verbo de Dios, habiéndose encarnado Jesucristo Nuestro Salvador, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra de oración procedente de él —alimento del que nuestra sangre y nuestra carne se nutren con arreglo a nuestra transformación— es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó» [12].

Como bien resume J. Betz, «Justino quiere decir con esto lo siguiente: la encarnación eucarística se realiza como la encarnación histórica. El resultado es en ambos casos una y la misma carne y sangre de Jesús. La posibilidad intrínseca de la encarnación eucarística la explica el apologeta por medio del proceso de la asimilación natural de los alimentos. Esta comparación supone que el Logos toma los dones eucarísticos, los incorpora a su ser y los transforma. Precisamente en la mediación del Logos estriban el valor y la dignidad del sacramento» [13]. Pues, así como el Verbo de Dios (la Palabra) hizo que Jesús se encarnara y nos salvara, de igual modo la «palabra de la oración» eucarística hace que el pan y el vino sean la carne y sangre de Jesús encarnado. Se trata, según algunos autores, de una «epíclesis del Logos» [14].

[10] O. CASEL, *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Matyr:* Der Katholik 94 (1914) 153ss; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística,* 350-354; *L'Eucharistie des premiers chrétiens,* o.c.; A. HAMMAN, *L Eucharistie dans l'antiquité chrétienne* (París 1981); P. SINISCALCO, «L'Eucaristia nell'Apologeti cristiani», en *L Eucaristia nei Padri della Chiesa,* 61-79; E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica,* 133-142; M. MERINO, *La Eucaristía en Justino:* XX Siglos 15 (1993) 52-61; S. AGRELO, *El «logos», potencia divina que hace la eucaristía. Testimonio de San Justino:* Ant 4 (1985) 602-663.

[11] JUSTINO, *Diálogo con Trifón,* c.70: «Es evidente que también habla en esta profecía (Is 33) acerca del pan que nuestro Cristo nos mandó celebrar en memoria *(eis anamnesim)* de haberse hecho él hombre (...) y del cáliz que en recuerdo de su sangre *(eis anamnesim tou haimatos)* nos mandó igualmente consagrar con acción de gracias»

[12] *Apología,* c.66.

[13] J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 210.

[14] Cf. F. COURT, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (HDG II/1a) (Freiburg 1988) 47: «Es entspricht der unenfalteten Pneumatologie Justins, wenn er den Logos zum eigentlichen Konsekrator macht. Dem vergleichenden Ansatz bei der Inkarnation entspricht, das die Logosepiklese das eigentliche Eucharistiegebet ist». Cf. ID., *Die Eucharistie,* o.c., 172.

4. La eucaristía, centro de la historia de salvación y sacrificio de acción de gracias: Ireneo (s.II)

El discurso eucarístico de Ireneo de Lyon (nacido entre 140-150) se entiende desde su lucha contra el dualismo gnóstico *(Adversus haereses)*, que considera la materia como mala y no susceptible de salvación, que sólo puede darse en la *gnosis* o conocimiento de lo espiritual [15]. Frente a esta doctrina Ireneo defiende la unidad del plan de salvación entre el AT y NT, y la unidad de acción de Dios por medio de sus «dos manos»: el Hijo que da forma a la creación, y el Espíritu que la impulsa a su perfección. Por eso mismo, no pueden oponerse la materia y el espíritu, ya que ambos han sido creados por Dios. Ahora bien, la eucaristía es el signo de la continuidad entre creación y salvación, y por eso el pan y el vino materiales son asumidos por Cristo como sacramento de salvación:

> «¿Cómo podrán admitir que el pan sobre el que se han dado gracias es el cuerpo de su Señor, y el cáliz es su sangre, si no admiten que él es el Hijo del Creador del mundo, es decir, su Verbo..? [...]. En cambio, nuestras creencias están en armonía con la eucaristía, y a su vez la eucaristía es confirmación de nuestras creencias. Porque ofrecemos lo que es de él, proclamando de una manera consecuente la comunidad y unidad que se da entre la carne y el espíritu. Y así como el pan que procede de la tierra, al recibir la invocación de Dios, ya no es pan común, sino eucaristía, compuesta de dos cosas, la terrena y la celestial, así también nuestros cuerpos, cuando han recibido la eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la esperanza de la resurrección» [16].
>
> «Porque si ésta (la carne) no se salva, habrá que decir que tampoco el Señor nos redimió con su sangre, y que el cáliz de la eucaristía tampoco es la comunión de su sangre y que el pan que partimos tampoco es la comunión de su cuerpo [...]. Él proclamó que el cáliz que procede de la creación es su propia sangre, con la cual irriga la nuestra. Y él confirmó que el pan de la creación es su propio cuerpo, con el cual da incremento a nuestros cuerpos» [17].

Vemos, pues, cómo Ireneo «relaciona los diversos aspectos del misterio cristiano: el que no admite la creación como buena, en rigor no admite a Cristo encarnado, Hijo del Creador, ni puede admitir ni celebrar la eucaristía, porque se basa en elementos cósmicos, ni pue-

[15] En general, puede verse: R. TREVIJANO, *Patrología* (Sapientia Fidei, BAC 5, Madrid 1994) 77-86. Sobre la Eucaristía: A. HAMMAN, «San Ireneo de Lyon», en *L Eucharistie des premiers chrétiens*, 89ss; J. P. JONG, *Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des hl. Ireneus:* ALW 9 (1965) 28-47.

[16] IRENEO, *Adversus haereses* IV, 18,4-5.

[17] Ibid., V, 2,2-3.

de esperar en la resurrección, porque la carne no podrá ser susceptible de vida. Creación, cristología, eucaristía y resurrección están íntimamente trabadas. La eucaristía se convierte en norma de recta doctrina» [18]. En la eucaristía se concentra, por tanto, el misterio total de la salvación, y se significa la recapitulación universal en Cristo: es la suprema consagración de la creación, la continuación sacramental de la encarnación, la garantía de la futura resurrección en cuerpo y alma, la medicina de vida y el alimento de inmortalidad. También para Ireneo, como para Justino, «recibiendo la palabra de Dios (el pan y el cáliz) se convierten en la eucaristía, que es el cuerpo y la sangre de Cristo» [19]. De modo que por esta «epíclesis del Logos» el pan ya no es un simple pan, sino el cuerpo de Cristo... La presencia real queda así también fuertemente acentuada.

5. La eucaristía desde la relación «original-copia» en los Padres griegos (s.III-V)

a) *Categorías platónicas de interpretación*

El pensamiento de los Padres griegos se vierte en los moldes de la filosofía platónica, y esto se manifiesta, aunque de diversa manera, en las escuelas alejandrina y antioquena. Ha sido A. Gerken quien más ha insistido en la trascendencia de este fenómeno [20].

«El pensamiento platónico en tiempos de la patrística griega conocía dos principios estructurales: era un pensamiento basado en la idea, y era un pensamiento por grados en el sentido de una doctrina de salvación y de redención» [21]. Si, por un lado, la relación entre idea celeste y realidad terrena puede representarse como una relación entre original y copia, que refleja y contiene aquella realidad; por otro, el proceso en grados indica el camino de ascensión hacia la luz de la idea, que el sujeto debe emprender desde la realidad terrena. El mundo y el hombre vienen así a interpretarse como «símbolos reales», que remiten a otra realidad más alta, ulterior, que, por otro lado, ya está presente y actúa por el mismo símbolo.

Aplicado a la eucaristía, los Padres griegos la entenderán como un símbolo real (copia llena de contenido) del Señor resucitado (original). El Logos, Señor de la pascua, es el «original» invisible, que se hace cercano y perceptible por la imagen *(eikon)* de la eucaris-

[18] Así resume el pensamiento de Ireneo J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía,* 265.

[19] *Adversus haereses,* IV,18,5; V,2,3.

[20] A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía,* 55-92.

[21] Ibid., 60.

tía [22]. «El Señor glorificado es aquí el original, es aquel que —de suyo invisible— en la celebración eucarística (mediante su imagen) se hace presente a nosotros y es perceptible sensiblemente, de manera que se acerca a nosotros y nosotros podemos acercarnos a él. Esta relación original-copia se reconoce como obra del Espíritu de Jesús, y por eso la doctrina griega de la eucaristía es al mismo tiempo una pneumatología» [23]. Se trata, por tanto, de una forma de explicar la eucaristía a la vez anamnética y epiclética, dinámica y simbólica, sacramental y real: los símbolos *(symbolon)* del pan y el vino son imagen *(eikon)*, figura *(omoioma)* o copia *(typos)* del cuerpo y la sangre de Cristo *(antitypos)*, por los que se hace presente y nos hace partícipes, por la memoria *(anámnesis)* y el Espíritu *(epíclesis)* de su entrega sacrificial, de su salvación pascual.

b) *La eucaristía como sacramentalización del Logos: Escuela de Alejandría (s.III-V)*

Para los alejandrinos [24] (Clemente, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Atanasio, Cirilo de Alejandría) vige el eslogan teológico del divino intercambio: «Dios se ha hecho hombre, para que el hombre se haga Dios». Ahora bien, esta divinización del hombre se ha dado por la encarnación, que viene a ser el acontecimiento-clave de su teología, y también de su comprensión de la eucaristía. Por eso, para ellos la eucaristía es el medio preferido de comunión con el Logos; es el cuerpo y la sangre del Logos, su figura y manifestación sacramental. La primacía la colocan, por tanto, en la la Palabra de Dios, en el Logos y en su participación en él por la eucaristía, como misterio central de la salvación. Para ellos es claro que el Logos se hace presente en virtud de la *anámnesis* de la encarnación, verdadero centro de su doctrina eucarística (Atanasio, Serapión de Thmuis, Cirilo, y los capadocios Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno). Sin embargo, la más perfecta comunión con el Logos no se da por la comida corporal (algo más propio de los cristianos sencillos), sino por la unión espiritual (algo más propio de los gnósticos). En concre-

[22] Cf J BETZ, *Die'Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, 65-139

[23] A GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, 63-64.

[24] Cf. J BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 212-215, Th. CAMELOT, *L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie* Div 1 (1957) 394-410, P. G ALVES DE SOUSA, *A presença de Cristo nos comentarios de Origenes a Jo 6,55-57* Theologica 11 (1976) 313-334, L LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes* (Tirolia 1978), H. J VOGT, *Eucharistielehre des Origenes?* Freib Zeit Phil Theol. 3 (1978) 428-442, C NARDI, «L'Eucaristia in Clemente di Alessandria», en AA VV , *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa*, 101-135, S E FERNANDEZ, *La dottrina sull'Eucaristia in Origine* ibid , 179-188, E MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 176-190

to, Clemente insistirá en que comer y beber el Logos es sobre todo algo espiritual, por lo que se llega al máximo conocimiento de Dios [25]. Orígenes radicaliza más este pensamiento de la comunión por la fe y por la Palabra, hasta el punto de que llega a «convertir la palabra en el verdadero sacramento del Logos y en el verdadero contenido de la eucaristía» [26], anteponiendo la comunión espiritual a la comunión real. Atanasio acentúa más bien el carácter soteriológico y divinizador de la eucaristía, que tiene lugar por la mediación del Logos [27]. Cirilo de Alejandría llevará a su pleno desarrollo la visión pneumática y soteriológica de la eucaristía, que, por ser el cuerpo del Logos, es vivificante y da la vida. Para Cirilo, tanto el cuerpo histórico como el cuerpo eucarístico de Cristo no le pertenecen a sí mismo, no tienen subsistencia en sí mismos, sino en el Logos, y por eso participar de la eucaristía es participar del mismo Logos [28].

c) *La eucaristía como sacramentalización del misterio pascual: Escuela de Antioquía (s.III-V)*

Frente a la concepción alejandrina, los Padres antioquenos [29] (Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalen) ponen el acento en el Jesús histórico, en su humanidad, en su obra de salvación, realizada sobre todo en el misterio pascual. Y esta misma tendencia se manifiesta en su explicación de la eucaristía, que la consideran sobre todo como sacramento de la humanidad de Jesús, como *anámnesis* que realmente hace presente el sacrificio de Cristo, como presencia sacramental de su obra salvífica. En la transformación de los dones del pan y del vino *(metabolé)* que acontece por la *anámnesis* y la *epíclesis* se da un cambio dinámico y operativo, que hace posible la presencia del misterio y nuestra participación en él: «Esto significa que la eucaristía recibe su impronta interior y sus rasgos característicos de la obra de la salvación, como una copia del modelo; el modelo se expresa, se manifiesta, se hace presente en ella; se realiza ahora en ella» [30].

[25] ORÍGENES, *Stromata* V,10,66

[26] J BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 213

[27] ATANASIO, *Hom de pascha* 2,18

[28] Ver el resumen de estos aspectos en J BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 214-215

[29] A M MALINGREY, *L'Eucharistie dans l'oeuvre de Saint Jean Chrysostome* Parole et Pain 52 (1972) 338-345 F J REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catechesis of Theodore of Mopsuestia* (Washington 1942), G DI NOLA, *La dottrina eucaristica di Giovanni Crisostomo* (Città del Vaticano 1997), S ZINCONE, «Lo Spirito Santo nelle «Catechesi» di Giovanni Crisostomo», en S FELICI (ed), *Spirito Santo e catechesi patristica* (Roma 1983) 23-31, ID , «La dottrina sulla eucaristia nei Padri antiocheni», en AA VV , *L Eucaristia nei Padri della Chiesa,* 189-199

[30] J BETZ, ibid., 216.

En concreto, *Juan Crisóstomo,* cuya visión mistérica-sacramental y ética-vital de la eucaristía es admirable, insiste en la *anámnesis* eucarística, por la que puede afirmar la identidad de la oblación de la Iglesia y de la acción sacrificial de Cristo, que implicará también la entrega de quienes participan en el amor y la caridad con los hermanos, sobre todo los más pobres:

«Pues qué, ¿acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el "sancta sanctorum". Ésta es tipo de aquélla, pues siempre ofrecemos al mismo Cristo, no hoy uno y mañana otro, sino siempre el mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno [...] esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: haced esto, dice, en memoria mía» [31].

Cirilo de Jerusalen, por su parte, dedica varias «Catequesis» a la teología (la 4.ª) y celebración (la 5.ª) de la eucaristía, siguiendo un esquema semejante, pero insistiendo en la presencia real de Cristo en el pan y el vino, y en la unión con él por la comunión:

«Por tanto, participamos con absoluta seguridad del cuerpo y sangre de Cristo [...], para que por la comunión del cuerpo y sangre de Cristo te conviertas en un solo cuerpo y una sola sangre con él» [32].

Teodoro de Mopsuestia explica también las partes de la eucaristía, asignando a cada una determinados acontecimientos de su obra salvadora (una cierta interpretación alegórica), pero siempre dando especial importancia a la epíclesis [33].

6. La eucaristía, misterio y presencia en los Padres latinos (s.III-V)

En general, los Padres latinos hacen una lectura realística y mistérica de la eucaristía, subrayando su carácter sacrificial, unido al concepto de «memoria», del que parten para explicar la presencia

[31] JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la carta a los Hebreos,* 17,3 Y respecto a la exigencia de caridad afirma «El Señor nos concedió hartarnos de su carne divina, se nos ha dado a sí mismo en sacrificio ¿Qué excusa, pues, tendremos si, así alimentados, pecamos, si comiéndonos un cordero, nos volvemos lobos, si alimentados con una oveja, arrebatamos como leones? Porque este sacramento no sólo nos exige estar en todo momento puros de toda rapiña, sino de la más pequeña enemistad Este sacramento es un sacramento de paz No nos consiente codiciar las riquezas Porque si Él, por amor nuestro, no se perdonó a sí mismo ¿qué mereceríamos nosotros si, por miramiento a nuestras riquezas, no cuidamos de nuestra alma, por la que Él no se perdonó a sí mismo?» *Homilía* L, 3-4.

[32] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* IV,3

[33] TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilías catequéticas,* 15,9ss

real. Si la visión de los Padres griegos se concentra más en el misterio, la de los latinos se concentra más en los dones. El platonismo no tiene la misma fuerza que para los griegos, y se complementa con una visión más estoica y pragmática. Por eso, su interés se centra más en la presencia de Cristo en los dones eucarísticos. Los Padres más importantes son Tertuliano y Cipriano, Ambrosio y Agustín.

a) *Tertuliano y Cipriano de Cartago (s.III)*

Tertuliano emplea diversidad de nombres para calificar a la eucaristía (cena del Señor, banquete de Dios, ofrenda, acción de gracias, solemnidad del Señor, sacramento del pan y del cáliz, eucaristía), describe con bastante precisión las diversas partes de la celebración [34], considera a la eucaristía como el «sacramentum» del pan y de la pasión del Señor, a la vez que se refiere a la presencia permanente en el pan que se lleva a las casas para la comunión, y la naturaleza sacrificial de la misa [35].

Cipriano de Cartago [36], con motivo de la discusión con los «acuarios», que utilizaban sólo pan y agua en la eucaristía, no sólo defiende la necesidad de utilizar vino porque así es el mandato del Señor, sino también el carácter sacrificial de la eucaristía, verdadero memorial de la pasión y muerte de Cristo [37]. Los nombres que emplea expresan la riqueza de contenido, pues la eucaristía es «commemoratio», «memoria», «mentio passionis», «oblatio», «passio», «sacrificium», «sacramentum dominicae passionis et nostrae redemptionis», «sacramentum unitatis Ecclesiae»... La insistencia en el aspecto sacrificial («memoria passionis»), en la dimensión eclesiológica como sacramento de unidad («de Patris, Filii et Spiritus Sancti unitatis congregata»), y en su dimensión ética como fortaleza

[34] Ver V SAXER, «Tertullien», en *L'Eucharistie des premiers chretiens,* 129ss, E MAZZA, *La celebrazione eucaristica,* 143-166, donde trata sobre Tertuliano y Cipriano

[35] Cf TERTULIANO, *Adversus Marc,* 4,40, *De pudit* 9,6, *Apol* 39

[36] La Carta 63, dirigida en el 253 a Cecilio, obispo de Biltha, es, según algunos autores (J Quasten, P Battifol), uno de los escritos más importantes de la época sobre la eucaristía, pues se trata «del único escrito anteniceno dedicado exclusivamente a la celebración de la eucaristía» (Quasten) Cf R JOANNY, «Cyprien de Cartage», en *L'Eucharistie des premiers chrétiens,* 152ss, D RAMOS-LISSON, *Tipologías sacrificiales eucarísticas del AT en la epístola 63 de San Cipriano* Agustinianum 1-2 (1982) 187-197

[37] CIPRIANO, *Epist* 63, I,1, II,1, XIV,3-4 «Y si no se puede infringir el más mínimo de los preceptos del Señor, ¿cuánto mas no será lícito violar tan importantes, tan graves y tan relacionados con el mismo misterio de la pasión del Señor y de nuestra redención ? No hay duda de que cumple el oficio de Cristo aquel sacerdote que reproduce lo que Cristo hizo y entonces ofrece en la Iglesia a Dios Padre el sacrificio verdadero y pleno cuando ofrece a tenor de lo que Cristo mismo ofreció»

ante las persecuciones y el martirio [38], son aspectos centrales de su doctrina eucarística. A. Gerken cree, por lo mismo, que «las dos líneas fundamentales que caracterizan la doctrina eucarística de Cipriano son: la eucaristía como signo y fuente de fuerza para la vida moral del cristiano, y la eucaristía como realización y origen de la unidad en la comunidad, unidad entendida bien como comunión con Cristo, bien como comunión de los cristianos entre sí» [39]. Según J. Aldazábal, de su doctrina se podría extraer esta definición: «La Eucaristía es la celebración del sacrificio verdadero y pleno, sacramento y memorial de la pasión de Cristo, ofrecido por el sacerdote en la comunidad, en la presencia de los hermanos, a Dios Padre, cumpliendo las veces de Cristo, en la forma de pan y vino, que son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo» [40]. Para Cipriano, la eucaristía es representación de la última cena, y en ella el sacerdote que preside hace las veces de Cristo («typus Christi») [41].

b) *El realismo sacramental de San Ambrosio (s.IV)*

La enseñanza de San Ambrosio sobre la eucaristía hay que situarla en un contexto de exhortación pastoral, y se encuentra sobre todo en sus catequesis mistagógicas a los neófitos que han participado en ella por primera vez *(De sacramentis, De mysteriis)* [42]. Varios son los aspectos en los que insiste el autor, que resumimos: 1. Subraya la analogía e inseparabilidad entre el pan de la Palabra (Escritura) y el pan eucarístico, estableciendo una continuidad entre estos «secreta mysterii, arcana Ecclesiae» [43]. 2. Considera la eucaristía como

[38] No se olvide el grave conflicto creado por la persecución y por los que renunciaron a su fe *(lapsi),* lo que tiene también en cuenta Cipriano en otros escritos *Carta* 63, 3-4, 13,4, 14-17 *Carta* 69,5 Y en su escrito *De catholicae ecclesiae unitate*

[39] J ALDAZABAL, *Teología de la Eucaristía,* 81

[40] *La Eucaristía,* 270

[41] Así en *Ep* 63, 14 «Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur» Cf E MAZZA, *La celebrazione eucaristica,* 153-154, J D LAURANCE, *Le président de l'Eucharistie selon Cyprien de Carthage un nouvel examen* LMD 154 (1983) 151-165

[42] Cf texto en B BOTTE, Ed SC de 1961, p 114-116 SOLANO I, p 365-368 Cf R JOANNY, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Ambroise de Milan* (París 1968), G LAZZATI, «Motivi eucaristici nell'opera di S Ambrogio», en *Convivium dominicum Studi sull'eucaristia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica* (Catania 1959) 99-131, L LAVOREL, *La doctrine eucharistique selon S Ambroise* (Lyon 1956), B STUDER, «L'Eucaristia, remissione dei peccati, secondo Ambrogio di Milano», en *Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo* (Roma 1984) 65-79, A BONATO, «Teologia e spiritualità dell'Eucaristia negli scritti di Sant'Ambrogio», en *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa,* 207-260.

[43] *Mort Valent* 75 A BONATO, ibid , 252

el culmen de la iniciación, por la que el neófito se reviste de las mismas disposiciones de Cristo. Todas las figuras del AT estaban anunciando esta realidad (el maná, Melquisedec, la roca de agua viva), imagen *(imago)* viva que contiene el misterio de nuestra salvación [44]. 3. Interpreta la presencia de Cristo en la eucaristía de un modo más realista, con diversos matices: Cristo está presente en la eucaristía como el divino *dispensator* que, al modo de la multiplicación de los panes, distribuye el pan vivo; es la misma palabra de Cristo la que en la consagración cumple de modo eficaz («operatorius sermo») lo que anuncia transformando misteriosamente los dones en el cuerpo y sangre del Señor, y repitiendo las maravillas obras en la creación y en la encarnación; el pan y el vino, por tanto, se transforman en la presencia personal y real de Cristo [45]. 4. Describe la eucaristía en términos de historia de la salvación, pues se trata del memorial que actualiza la salvación obrada por Cristo por su pasión y su muerte, haciéndonos partícipes de sus frutos, que para él son en primer lugar la curación y el perdón de los pacados («medicina peccati»), el saciarse espiritualmente («sobria ebrietas»), el alimento sobrenatural de la Iglesia («in convivio Ecclesiae»). En una palabra, Ambrosio no sólo pone el acento en el realismo eucarístico, sino también en la dimensión histórico-salvífica, mistérico-pascual, y eclesial de la eucaristía [46].

c) *Simbolismo real eucarístico en San Agustín (s.IV-V)*

Aunque la doctrina de Agustín sobre la eucaristía se encuentra dispersa, sobre todo en sus *Sermones* [47], la importancia e influencia que esta doctrina tendrá durante la Edad Media es muy relevante [48].

[44] No se olvide la importancia de la interpretacion tipológica en Ambrosio Cf G FRANCESCONI, *Storia e Simbolo «Mysterium in figura» La simbolica storico-sacramentale nel linguagio e nella teologia di Ambrogio di Milano* (Morcelliana, Brescia 1981)

[45] Las expresiones que emplea *(conficere, convertere, commutare, mutare, fieri, transfigurare)*, como ha mostrado JOHANNY, *L'Eucharistie*, o c , vienen a ser como un preludio de lo que más tarde llamaremos «transustanciacion»

[46] A BONATO, ibid , 252-258 El juicio que respecto a Ambrosio emite A GERKEN, *Teología de la Eucaristía* 85-87, nos parece inexacto cuando afirma «Aquí comienza ya a disolverse la teología de la imagen, la verdad y la imagen entran en antagonismo Y asoma ya la pregunta ¿Qué diferencia se da todavia entre el "cara a cara" en el sacramento y el cumplimiento futuro?» (p 86)

[47] Sobre todo los *Sermones a los neófitos*, n 227, 272, el *Sermon sobre el sacramento del altar*, n 310 Y en *el Comentario al evangelio de San Juan*, trat 11 26 Y en el *De civitate Dei*, 10

[48] Cf F HOFFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl Augustinus* (Múnich 1933), sobre todo cap *Eucharistie und Kirche*, 390-413, Th CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin* RsPhTh (1947) 394-410, A SAGE, *L Eucharistie dans la pensée de St Augustin* RevEtAug 15 (1979) 209-240, W GESSEL,

El molde neoplatónico de su pensamiento, unido a su concepto de símbolo real y a la dimensión eclesiológica de la eucaristía, serán las tres principales claves para su interpretación [49].

Por otro lado, hay que tener en cuenta que esta interpretación ha sido muy diversa, dado que Agustín «se mueve entre el realismo, el simbolismo y el espiritualismo» [50], y sus expresiones y explicaciones dan pie a esta diversidad. A veces explica la eucaristía en clave realista: el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo [51]; y otras veces la explica en clave más simbólica: el pan y el vino son «signa, figura, similitudo, sacramentum»... del cuerpo y la sangre de Cristo [52], sin que aparezca clara la identidad entre el cuerpo eucarístico de Cristo y su cuerpo histórico. No obstante, mientras hace unos años la interpretación protestante (A. Harnack, Fr. Loofs, R. Seeberg, K. Holl) acentuaba el simbolismo, y la interpretación católica (P. Schanz, M. Schmaus, A. Piolanti...) insistía en el realismo; hoy los estudiosos (K. Adam, J. R. Geiselmann, Fr. Hoffmann, A. Gerken...) consideran que deben complementarse en esta interpretación el simbolismo y realismo: la eucaristía es para él un «símbolo real» de la presencia de Cristo. «Agustín se encuentra más allá de la contraposición "imagen-realidad"; para él la copia es símbolo real. El alimento eucarístico en su teología es, por tanto, símbolo real. Pero —y aquí está su carácter específico— símbolo real de todo el Cristo, de la cabeza y del cuerpo» [53]. Realismo y presencia son entendidos

Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus (Wurzburg 1966), R BERGERON, *La doctrine eucharistique de l'Enarratio in Ps 33 d'Augustin* Rev Te Aug 19 (1973) 101-120, F BERROUARD, «Pour une reflexion sur le "sacramentum" augustinien La manne et l'Eucharistie in Jo 26,11-12», en *Forma futuri* (Studi M Pellegrino) (Torino 1975) 845-855, O PASQUATO, *Eucaristia e Chiesa in Agostino* EL 102 (1988) 46-63, A TORO ESTEBAN, *La eucaristía en San Agustín* Teol y Vida 29 (1988) 171-198, V GROSSI, «L'Eucaristia in S Agostino», en *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa,* 261-270

[49] A GERKEN cree que «los dos conceptos fundamentales que caracterizan a la doctrina eucarística de Agustín son en primer lugar, que ve a Cristo y a la Iglesia en una estrecha unidad («totus Christus, caput et corpus»), y, además, conoce el vigor tan valido del concepto «original-copia» Agustín es un platónico cristiano» *Teología de la Eucaristía,* 87

[50] J BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 224

[51] Así, por ejemplo, en el *Sermón 227* «Ese pan que veis en el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo Ese cáliz, o mas bien lo que contiene ese caliz, es la sangre de Cristo En esta forma quiso N S J C dejarnos su cuerpo y su sangre, que derramo por nosotros, en remisión de nuestros pecados» (SOLANO, II, 204)

[52] Afirma al respecto J BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 225 «En la visión platonizante de San Agustín, el signo remite a la verdadera realidad *(res),* como la cosa concreta a su idea, pero queda muy lejos de alcanzar la densidad ontologica de aquélla La identidad nominal entre el signo y el significado no se apoya en la identidad esencial, sino en la semejanza *(similitudo),* de tal suerte que «secundum quemdam modum» el sacramento del cuerpo de Cristo es el cuerpo de Cristo, y el sacramento de la sangre de Cristo es la sangre de Cristo» Cf *Ep* 98,9

[53] A GERKEN, ibid , 88

por Agustín de modo operativo y dinámico, en cuanto suponen la acogida por la fe («crede et manducasti») y la acción transformante por la gracia («vos estis quod recepistis») [54].

La otra gran originalidad de San Agustín es su doctrina sobre la eucaristía como sacramento del Cristo total («totus Christus, caput et corpus»), como símbolo de unidad y de comunión eclesial, debido al menos en parte a las controversias existentes, tanto respecto a la pascua judía-pascua cristiana como respecto al cisma interno con los donatistas [55]. Para él la verdadera *res* de la eucaristía, y a la vez el fruto de la misma, es la unión de los cristianos con Cristo. La eucaristía no sólo representa la humanidad de Cristo, sino también a la misma Iglesia, viniendo a ser así «sacramentum unitatis et caritatis». Por tanto, Cristo mediador y la Iglesia en cuanto unida a Cristo («caput et corpus») son la verdadera *res* o contenido del sacramento. Hasta el punto de que puede decir que «recibimos lo que somos» y «somos lo que recibimos» [56]. La eucaristía es inseparablemente símbolo real de Cristo y símbolo real de la Iglesia o, con otras palabras, la eucaristía es al mismo tiempo el pan-cuerpo eucarístico y el pan-cuerpo de la Iglesia. Según esto, se comprende que Agustín pueda llamar «corpus verum» a la Iglesia, mientras el «corpus mysticum» o sacramental es la eucaristía, concepción esta que se invertiría durante la Edad Media [57]. Si para San Pablo el comer de un solo pan tiene que conducirnos a la unidad (cf. 1 Cor 10,17: «Unum panis, unum corpus multi sumus»), para San Agustín el celebrar la eucaristía, que es «sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad» [58], debe conducirnos a la reconciliación y a la unidad en la caridad entre todos los miembros del cuerpo.

Otros aspectos menos relevantes en la doctrina eucarística de Agustín son sus explicaciones de la eucaristía como memoria del sacrificio de Cristo, y al mismo tiempo como sacrificio en el que la Iglesia se ofrece [59]. Igualmente la eucaristía como renovación de la vida

[54] Cf *In Jo ev* tr 11,4, *De Trinitate* 3,4, *Sermo* 272 227

[55] Cf V GROSSI, *L'Eucaristia in S Agostino*, 264-267

[56] Así dice en el *Sermón* 272 «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apostol Ved lo que les dice a los fieles vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Cor 12,27) Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo misterio (Sed lo que veis y recibid lo que sois "estote quod videtis et accipite quod estis")» (SOLANO II, 210-211) Cf También *Sermón* 227 (SOLANO II,204-207) Véanse abuntantes textos al respecto en F HOFFMANN, *Eucharistie und Kirche*, 390ss, J BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 224-228 También O PASQUATO, *Eucaristia e Chiesa in Agostino*, a c , A TORO ESTEBAN, *La eucaristía en San Agustín*, a c

[57] Trataremos este punto al estudiar el tema «Eucaristía e Iglesia»

[58] *In Jo ev* tr 26

[59] *De civ Dei* 10,5,6, *Ep* 98,9, *Sermo* 216,3 Cf J BETZ, 226

cristiana personal y eclesial, ya que en ella se implican la fe, esperanza y caridad, y por ella se edifica el cuerpo de la Iglesia en la unidad y caridad [60]. Y no menos importante es la dimensión escatológica que para él tiene la eucaristía, ya que es sacramento en la peregrinación de esta vida, y encierra en su interior la tensión escatológica del reino de Dios, que llegará a su culminación en la resurrección [61].

d) *El tránsito de la época patrística a la Edad Media: San Isidoro de Sevilla (s. VI-VII)*

El molde platónico había predominado durante la época patrística. Para el mundo occidental la teología de San Ambrosio y San Agustín seguirán siendo referentes necesarios. Dos autores sirven de «correa de transmisión» original, por la riqueza de su pensamiento y la importancia de su influencia en toda la Edad Media: el Pseudo-Dionisio y San Isidoro de Sevilla, en el que nos fijamos brevemente.

Las interpretaciones sobre la repercusión que tuvo la teología eucarística de Isidoro son diversas: *J. R. Geiselmann* [62] rechaza la opinión de que Isidoro fuera un «recopilador» de San Agustín, y considera que su doctrina hay que situarla entre un realismo y un metabolismo propio de la liturgia mozárabe, unido al objetivismo que se desprende de su concepto de sacramento aplicado de forma especial a la iniciación cristiana. Su gran esfuerzo fue lograr la síntesis entre el metabolismo ambrosiano y el simbolismo agustiniano, mostrándose no como «Kompilator», sino como «Inaugurator». *J. Betz* [63] acepta igualmente que Isidoro piensa en una síntesis de realismo y simbolismo. Pero le atribuye la distinción que hará historia entre: la eucaristía como «sacrificium» *(sacrum factum)* porque se consagra con preces místicas en memoria de la pasión del Señor; y la eucaristía como «sacramentum», porque es convertida por el Espíritu Santo en el cuerpo y la sangre de Cristo, y con ello viene a ser la «bona gratia», que motivará la inflexión hacia el acento en la presencia real, la adoración... *A. Gerken* [64], por su parte, considera que Isidoro marcaría «el momento decisivo de la desviación del pensamiento que condujo a centrar toda la atención en el problema de la presencia real somática de Cristo en

[60] *Sermo* 229, *In Jo ev* tr , 26,12

[61] Cf V GROSSI, ibid , 266-267

[62] J R GEISELMANN, *Die Abendsmahllehre an der Wende der christlichen Spatantike zum Fruhmittelalter Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (Múnich 1933) El estudio de Geiselmann sigue siendo uno de los mejores realizados sobre el tema en San Isidoro

[63] J BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 228

[64] A GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, 93ss [100, nota 9].

el sacramento. Si bien la teología de Isidoro es uno de los primeros síntomas de esta desviación», debido en parte al influjo del pensamiento germánico, marcado por un positivismo, materialismo práctico que conduce a un realismo cosificante eucarístico.

En síntesis, la doctrina de Isidoro se resume en estos puntos: 1. Insistencia en un cambio real («transformatio, sacramentum facere») de los elementos del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, por la consagración que produce en ellos, lo que se puede calificar como un «místico metabolismo» [65]. 2. Esta transformación por la consagración sucede porque en el sacramento actúa una virtud secreta («a secretis virtutibus»), que no es otra que la virtud del Espíritu Santo. Pan y vino son así signos de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo, y a la vez símbolos de la unión de la Iglesia en el mismo Espíritu Santo [66]. 3. La consagración es, pues, un momento importante, unido a la institución de la eucaristía por Cristo y a la acción del Espíritu Santo, que sucede después de la oración del «post-sanctus», en la oración del «post-pridie» que contiene las palabras de la institución. Parece claro que para Isidoro la consagración implica dos momentos epicléticos: el del «post-sanctus» y el del «post-pridie» de la liturgia eucarística hispana, y consiste en la acción por la que se presencializa el cuerpo y la sangre del Señor y en la relación de esta acción con el Espíritu Santo [67].

II. DOCTRINA EUCARÍSTICA DURANTE LA EDAD MEDIA (S.IX-XV)

1. Entre simbolismo y realismo: controversias eucarísticas de la Edad Media (s.IX-XI)

El giro en la concepción eucarística que se anunciaba en Isidoro de Sevilla encuentra su polémica manifestación en la Edad Media.

[65] J R GEISELMANN, ibid , 242 «Wir werden diese Art Verwandlungstheologie am besten als mystischen Metabolismus bezeichnen» (ibid)

[66] GEISELMANN señala con razón que Isidoro aplica a la eucaristía su concepto de sacramento, tal como lo define en *Etymologiae* Y, 6,19 y 39-42 «Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur».

[67] Ibid , 242-246 Véanse algunas observaciones al respecto en H JORISSEN, *Die Entfaltung der Transubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Munster 1965), B NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Friburgo 1963)

a) *Nueva situación y factores de cambio en la concepción eucarística*

Al final de época patrística se da una nueva situación eclesial, en parte debida a los acentos teológicos de reacción (más en el signo que en el misterio), en parte debida a la extensión de la mentalidad germánica (más «cosificante y práctica»), y en parte debido a la misma evolución litúrgica (más pasiva-estática que activa-dinámica). Junto a esto hay que señalar los fenómenos de: 1. Un cierto distanciamiento entre las tradiciones oriental y occidental. 2. Un alejamiento del pueblo de la participación debido a que no comprende la lengua, al acaparamiento de funciones por los clérigos. 3. Una comprensión de la misa más como consagración que como acción de gracias y presencia memorial del misterio pascual. 4. Un construirse de la teología, no ya desde el diálogo mistagógico con la asamblea, sino desde la reflexión teológica en las escuelas, en las que predomina lo ontológico-estático sobre lo celebrativo-dinámico. 5. Una centralización en el tema de la presencia real, que se pregunta no sólo sobre el «qué» se hace presente, sino también sobre el «cómo» de esta presencia. 6. Una imposición del método escolástico, en el que, más que partir de la realidad celebrativa, se parte de la *lectio* propia del estilo monástico, pasando a la *quaestio* y a la *disputatio,* como vías de clarificación. En una palabra, según afirma A. Gerken: «Hay que situar al comienzo de la Edad Media este giro que llevó a cabo una notable restricción en la teología eucarística, reduciéndola a la teología de la presencia eucarística. Un fenómeno particular nos revela que la idea de la *anámnesis,* de la "memoria real", había dejado ya de comprenderse. En efecto, mientras que para los Padres la acción eucarística era toda ella un símbolo real, y por tanto una memoria real del acto redentor de Dios, en la Edad Media la relación entre la muerte en la cruz de Jesús y la celebración eucarística fue vista y definida cada vez más en el plano de *alegóresis...* A medida que se ampliaba el alcance de la pura *alegóresis,* se iba también perdiendo en la Edad Media el sentido del simbolismo real» [68].

b) *Primera controversia sobre la eucaristía: entre realismo y simbolismo*

Tiene lugar en el siglo IX, entre dos monjes del monasterio de Corbie: Pascasio Radberto († hacia el 851) y Ratramno († 868), que escribieron una obra con el mismo título: *De corpore et sanguine*

[68] A. GERKEN, ibid., 100-101.

Domini [69]. Los dos intentan responder a esta pregunta: ¿Qué quiere decir verdaderamente «presencia»? ¿De qué manera el pan y el vino de la eucaristía son el cuerpo y la sangre de Cristo? ¿Se trata de una presencia «in mysterio» o en la «realidad» del mismo cuerpo que nació de María y que murió?

Pascasio Radberto da una respuesta en la línea del realismo. Para él existe una plena identidad entre entre el pan y el vino y el cuerpo y la sangre de Cristo; entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo histórico. La carne sacramental no es otra que la que nació de María y murió en la cruz. Insiste en la mutación eucarística (metabolismo), sin explicar el cómo pueda suceder. Así debe aceptarse por la fe. Este exagerado realismo, además de olvidar la dinámica sacramental de la eucaristía, supone un cambio de horizonte en la relación «original-copia». Pues, en efecto «llama ya al cuerpo eucarístico de Cristo como tal *veritas* [...] atribuyéndole el rango de original, mientras para la antigua teología de la imagen el original era el Señor exaltado, el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Cristo» [70]. La relación original-imagen de los Padres se convierte aquí en la relación realidad-imagen dentro del mismo alimento eucarístico, lo que viene a ser una relación entre invisible-visible, y no una relación entre realidad presente en el símbolo y realidad que todavía espera su plenitud. Todo ello conduce a una identificación del cuerpo eucarístico con el cuerpo histórico de Cristo, y no tanto con el cuerpo glorioso del Resucitado.

Ratramno reacciona contra el exagerado realismo de Pascasio, y afirma que el cuerpo eucarístico de Cristo no puede ser idéntico al cuerpo histórico «que nació de María y que sufrió». Cristo, que está presente en el cielo, no lo puede estar presente de la misma manera bajo el pan y el vino. Existe como un doble cuerpo de Cristo: el verdadero *(veritas)* del cielo, y el sacramental *(imago)* en la eucaristía, donde bajo la figura del pan y el vino es alimento del alma. Los dones consagrados son, sí, cuerpo y sangre de Cristo, pero en un cierto modo espiritual *(spiritualiter)* y no tanto corporal *(corporaliter)*. De las tres formas que puede asumir una realidad: la del «ser en la verdad» (realidad presente con evidencia existencial); la del «ser en el misterio» (realidad que esconde una dimensión más profunda); y la del «ser en figura» (realidad presente en un signo), Cristo asume en la eucaristía las dos últimas formas de presencia «in mysterio, in fi-

[69] PASCASIO RADBERTO: PL 120, 1267-1350. Y RATRAMNO: PL 121, 125-147. Un buen estudio en M.ª A. NAVARRO GIRÓN, *La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucarística (s.IX)* (1.ª parte): RET, enero-marzo (1995) 29-63; (2.ª parte): RET abril-junio (1995) 135-179.

[70] A. GERKEN, ibid., 103-105.

gura», pero no «in veritate» El contenido de la eucaristía no es tanto la *veritas* como la fuerza y dinámica espiritual del mismo Cristo [71]

c) *Segunda controversia sobre la eucaristía la defensa oficial del realismo*

La discusión anterior se radicaliza durante el siglo XI Berengario vendrá a ser el simbolista exagerado, y Lanfranco y sobre todo las intervenciones del magisterio defenderán el realismo a ultranza No puede olvidarse que la discusión acrece en un contexto celebrativo donde todo se polariza en torno al altar y al sacerdote, en torno a la consagración y la presencia de Cristo en la sagrada hostia, con sus virtudes milagrosas, y en torno a la veneración y adoración, con sus múltiples signos

Berengario [72] († 1088), discípulo de la escuela de Chartres, archidiácono y maestro de la escuela de Tours, en su libro *De cœna Domini liber posterior* se propone aclarar el contenido del sacramento y el modo de ser sacramental de la eucaristía Parte de un concepto fenoménico de la realidad, según el cual un cuerpo es entendido siempre en su dimensión espacio-temporal, llegando a la conclusión de que no es posible que el sacramento contenga el cuerpo de Cristo en sentido propio El sacramento no puede ser otra cosa que «semejanza», «figura» espiritual o virtual de Cristo, pero no contiene su presencia real corporal El cambio que se produce por la consagración consistiría en que el pan y el vino pasan a ser «símbolos», aunque no reales, del cuerpo y la sangre de Cristo, y en que Cristo actúa y fortalece la fe de los fieles a través de ellos El valor del símbolo eucarístico se descubre desde la fe del sujeto («a parte subjecti»), pues por él se participa del cuerpo de Cristo por ser miembros de ese cuerpo, no porque Cristo se encuentre real y objetivamente presente Como puede apreciarse, se trata de una interpretación simbolista extrema, que el autor hace desde una lectura parcial de los pasajes de los Padres, sobre todo Agustín, en los que se emplea el término «símbolo»

Lanfranco de Bec (ca 1005-1089) y su discípulo *Guitmondo de Aversa* reaccionan contra Berengario, insistiendo en un realismo euca-

[71] Cf J N BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Ratramnus de Corpore et Sanguine Domini* (Amsterdam-London 1974), J P BOUHOT, *Ratramne de Corbie Histoire litteraire et con troverses doctrinales* (Paris 1976) Veanse otros resumenes en los tratados mas citados

[72] Cf J R GEISELMANN, *Berengar von Tours* LThK II, 215ss, N M HARING, *Be rengar s Definition of Sacramentum and their Influence on Mevíaeval Sacramentology* MS 10 (1948) 109-146, J DE MONTELOS, *Lanfranc et Berenger La controverse eucharistique du XIe siecle* (Louvain 1971), F S FESTA, *Per il dibattito teologico sull Eucaristia nel XI secolo* Asprenas 1 (1978) 29-51, 2 (1978) 123-136, 2 (1979) 144-164, E MAZZA, *La celebrazione eucaristica Genesi del rito e sviluppo dell interpretazione* o c , 191 265

rístico más bien de tipo físico y material Es la interpretacion que se defiende en el *Sínodo Laterano* (1059) bajo Nicolás II, y en el *Concilio Laterano* (1079) bajo Gregorio VII, en los que se obliga a Berengario a renunciar a sus doctrinas y a prestar juramento («professio fidei») sobre la interpretacion que se le propone En la primera «professio fidei» (1059) se declara que «el pan y el vino que se ponen en el altar después de la consagración son no sólo el sacramento, sino el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor Jesucristo, y son tocados sensiblemente *(sensualiter)* no sólo en el sacramento, sino en verdad, por las manos del sacerdote y partidos y masticados por los dientes de los fieles (DS 690) Las fórmulas o expresiones manifiestan también un exagerado realismo fisicista, «el otro extremo de un objetivismo groseramente empírico, inadecuado para la confrontación con el acontecimiento sacramental» [73] Más moderada, aunque identificando también el cuerpo histórico de Cristo con el cuerpo sacramental, fue la «professio fidei» que se le pidió en 1079

> «Yo, Berengario, creo con el corazon y afirmo con la boca que el pan y el vino [ ] despues de la consagracion [ ] son el verdadero cuerpo de Cristo, que nació de la Virgen y que ofrecido por la salvacion del mundo fue colgado de la cruz, y que esta sentado a la derecha del Padre, y tambien la verdadera sangre de Cristo, que broto de su costado, no solo mediante el signo y la virtud del sacramento, sino tambien en la propia naturaleza y en la verdad de la sustancia» (DS 700)

Es evidente que, entre simbolismo y realismo, la Iglesia se inclinó, no sin cierto extremismo, por el realismo, convencida de que respondía mejor a los datos bíblicos y la tradición de su fe Con ello se dio un nuevo impulso a la concentración doctrinal y pastoral en el aspecto de la presencia real, con todas sus consecuencias Queda un problema pendiente explicar la modalidad de esta presencia, tarea que se realizara posteriormente, desde la distincion aristotélica entre «sustancia» y «accidentes», y la aceptacion del término «transustanciación»

2 Hacia una nueva clarificación de la presencia real: doctrina escolástica de la «transustanciación» (s.XI-XIII)

La controversia del siglo XI y la condena de Berengario replantearon con vigor la necesidad de explicar la modalidad de la presencia real

[73] A GERKEN, ibid , 112

a) *Distinción entre «sustancia» y «accidentes»*

El camino elegido, y ya insinuado por Lanfranco y Guitmondo, fue el de la aceptación de la distinción aristotélica entre: 1, dimensión fenoménica espacio-temporal y visible = los accidentes; y 2, dimensión suprafenoménica y meta-temporal y espacial = la sustancia. Mientras por «sustancia» se entiende la esencia, lo que hace al ser subsistente en sí mismo, el principio de unidad que hace existir algo en sí mismo, lo que garantiza su identidad... por «accidente» se entiende aquello que tiene su fundamento en la sustancia, que no existe en sí mismo sino en relación a la sustancia (cantidad, calidad, relación...) [74].

Esta distinción había sido propuesta, aunque tímidamente, por Lanfranco, al diferenciar entre sustancia («substantia») invisible, y forma visible («species visibilis»); y en relación con el cuerpo de Cristo entre esencia («essentia») y sus propiedades («proprietates»). Con ello, a la vez que afirma el realismo eucarístico, evita la identificación del cuerpo histórico de Cristo con el cuerpo sacramental, ya que es su «esencia» y no las propiedades externas de su cuerpo lo que estaría presente en la eucaristía [75]. Más tarde será *Rolando Bandinelli* (después Alejandro III) el que en su libro *Sententiae* (a.1140-1142) hablará de «transubstanciación», en cuanto significa la transmutación o cambio de una sustancia en otra sustancia de tipo superior [76]. El *Concilio Lateranense IV* también utiliza el término en un texto dogmático contra los Albigenses, afirmando que en el sacramento de la eucaristía el pan y el vino son «transustanciados» («transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina») en el cuerpo y la sangre de Cristo [77]. La doctrina de la transustanciación será comúnmente recibida en la época de la escolástica tardía, admitiendo que por la consagración eucarística se cambia la sustancia del pan y del vino, aunque permanecen intactas las propiedades de los accidentes. Para los escolásticos, decir que es una presencia «per modum substantiae» significa afirmar que Cristo se hace presente en la totalidad de su persona (cuerpo, sangre, alma, divinidad). Cierto, de forma nueva, pero no parcial, sino «totus in toto et totus in singulis partibus».

Por otro lado, una nueva distinción aplicada a los sacramentos viene a clarificar el significado de la «transustanciación»: también

[74] Cf. LOEING-HANHOFF: LThK IX, 1139ss; F. COURT, *Die Eucharistie als Zeichen*, 185-186.

[75] Cf. A. GERKEN, ibid., 117.

[76] Cf. B. NEUNHEUSER, *Transsubstantiation*: $LThK^2$ X, 311-314.

[77] DS 802. El papa Urbano IV en su bula *Transiturus de hoc mundo* (29 de agosto de 1264) afirma igualmente que Cristo permanece presente entre nosotros en una forma distinta, aunque con la propia sustancia.

en la eucaristía se da el «sacramentum tantum», que son las especies o signo externo; el «sacramentum et res», que es la realidad significada por las especies y contenida en ellas, el cuerpo y la sangre de Cristo; y la «res tantum», que será el fin último de la unidad del cuerpo de la Iglesia con su Cabeza, a la que remiten el cuerpo y la sangre de Cristo. Como bien afirma J. Betz, «la incorporación a la Iglesia se convierte luego en *res tantum*, que está significada pero no contenida en el sacramento, y más bien tiene que ser realizada en una vida ética y creyente por el que lo recibe... El triple aspecto eucarístico, *sacramentum tantum-sacramentum et res-res tantum*, fue introducido por la *Summa Sententiarum* (a.1141), generalizado por Pedro Lombardo, y sancionado oficialmente por Inocencio III (DS 783). Este triple aspecto constituye una de las características fundamentales de la doctrina eucarística de la primera escolástica» [78].

Las ventajas de esta explicación son grandes. Se trata, por tanto, de una transformación simbólica entendida en sentido dinámico y abierto. La relación entre el gustar los dones y participar de la salvación se restablece. La presencia de Cristo no aparece encerrada en un espacio y un tiempo, ni sometida a unas propiedades materiales o circunstanciales (masticar, padecer...). Se explica el que Cristo pueda estar presente y permanecer al mismo tiempo en diversos lugares, pues se trata de una presencia no *corporaliter* sino *substantialiter*, por lo que también encuentra sentido la adoración y veneración. Es cierto que se trata de una explicación ligada a unas categorías filosóficas y teológicas determinadas. Pero es una explicación que «explica» salvando las dificultades del simbolismo y del realismo exagerados.

Quedaba todavía una cuestión pendiente: ¿Cómo sucede la transustanciación? ¿Qué ocurre con las sustancias naturales del pan y del vino? Ya Pedro Lombardo hablaba al respecto de cuatro hipótesis que, en definitiva, recogen las cuatro opiniones de los escolásticos de la época:

1. El pan se disuelve en la materia preexistente, es decir, la materia preyacente adquiere una nueva forma, se transforma.

2. El pan y el cuerpo del Señor coexisten con las sustancias del pan y del vino: se trata de una «consustanciación» o «impanación».

3. El pan y el vino son aniquilados o extinguidos por la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, que ocupan su lugar.

4. La sustancia del pan y del vino se transmuta o transforma en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, como sucede en el cuerpo con los alimentos. La mutación eucarística no puede ser un acto

[78] J. BETZ, ibid., 232-233.

negatıvo de Dıos, sıno que debe ser algo posıtıvo No se trata nı de anıquılacıón nı de sımple sustıtucıón de sustancıas, sıno de la conversıon de una sustancıa en otra, elevándola por el poder de Dıos a la dıgnıdad del cuerpo y la sangre de Crısto [79] Ésta fue la opınıón que encontró mas partıdarıos entre los grandes pensadores de la escolástıca Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquıno [80]

b) *La síntesıs de Santo Tomás de Aquıno (s XIII)*

Entre los grandes maestros del sıglo XIII (Alberto Magno, Guıllermo de Augvernıa, San Bueaventura) destaca Santo Tomás de Aquıno por su lucıdez, su equılıbrıo y su capacıdad de sıstematızacıón [81] Su doctrına puede resumırse en estos puntos

1 La eucarıstía es sıgno de salvacıón y medıo para la vıda espırıtual del hombre, es sacramento que nos ha sıdo dado para alımento de la vıda crıstıana Tres son las expresıones que concentran su pensamıento *a)* la eucarıstía es «sıgnum commemoratıvum» de la pasıón y muerte de Crısto, de su sacrıficıo de la nueva alıanza, que resume todos los sacrıficıos del AT y de la humanıdad entera [82], *b)* la eucarıstía es «sıgnum communıonıs», porque es el sacramento de la unıdad de la Iglesıa, pues por la comunıón no sólo nos unımos a Crısto, sıno tambıen entre nosotros, para seguır edıficándola en la unıdad, *c)* la eucarıstía es «sıgnum praefiguratıvum», porque es prenda de la eterna comunıon con Dıos, es el camıno que nos conduce a la definıtıva unıón con Dıos [83]

2 En sí mısma, la eucarıstía es símbolo real del cuerpo y la sangre de Crısto Crısto está realmente presente en estos sıgnos sagrados El pan y el vıno en cuanto «materıa», unıdos a la «forma» o palabras, constıtuyen el sıgno sacramental, que por la consagracıón se transforma (transustancıacıón) en el cuerpo y la sangre de Crısto A la cuestıón de cómo es esto posıble, Tomás no responde con argu-

[79] PEDRO LOMBARDO, *IV Sent* d 11, c 1 2 HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacr* II, 8, 9 Cf J BETZ, ıbıd, 233-238

[80] H JORISSEN, *Dıe Entfaltung der Transsubstantıatıonslehre*, o c, esp 25-64

[81] Los lugares mas sıgnıficatıvos donde trata el tema son los *Comentarıos a las sentencıas* lıb 2, *Contra Gentes* cc 61ss, *Summa Theol* q 73-88 Ademas, los textos de la lıturgıa del Corpus Chrıstı a el atrıbuıdos Cf H JORISSEN, ıbıd, 24ss, J RATZINGER-W BEINERT, *Transubstancıacıon y eucarıstıa* (Madrıd 1969), S MARSILI, *Anamnesıs Eucarıstıa* o c, 101 107, D SALADO, *¿Es posıble una lectura actual sıgnıficatıva de la doctrına eucarıstıca de Santo Tomas?* Lumen 5 (1974) 355-396, ID, *Sobre el valor antropologıco del tratado eucarıstıco de Santo Tomas* CıTom (1974) 215-251

[82] *STh* q 73, a 4 y 6

[83] *STh* III, q 74,1-6, 80,4-5

mentos filosóficos o sistemáticos, sino con el argumento de la fe, pues es algo que no puede percibirse con los sentidos, sino sólo con la fe apoyada en la autoridad de Dios, cuando Cristo dice «esto es mi cuerpo» [84] Es este argumento de fe el que le lleva a aceptar y explicar la transustanciación el pan y el vino no sufren ninguna transformación física Por la consagración dejan de ser dones en si mismos subsistentes, su ser y su sentido consiste ahora, por la palabra de Cristo, en ser sólo para él La consagración transforma los dones de tal modo que cambian su sustancia creatural, y son elevados a la categoría de ser sacramento de Cristo, cuerpo y sangre de Cristo Los dones pasan a subsistir no ya en sí mismos, sino en el mismo Cristo, viniendo a ser la «res sacramenti» de su cuerpo y sangre [85]

3 La eucaristía es sacramento de gracia, cuyos efectos personales y eclesiales son descritos por Tomás de forma elocuente Se trata siempre de una gracia eficaz que depende del mismo Cristo que en ella se contiene o está presente Y esta eficacia se manifiesta en los nuevos impulsos para la vida cristiana, en el perdón de los pecados y la preservación de todo mal, en la experiencia de la alegría de la fe, en la fuerza para dar testimonio de Cristo, en ser prenda de vida eterna En pocas palabras, la eucaristía «sustentat, auget, reparat, delectat» [86]

4 La eucaristía es también verdadero sacrificio, en cuanto que está en continuidad con el mismo sacrificio de Cristo en la cruz La misa es representación y participación de la pasión de Cristo y, por tanto, sacrificio rememorativo y representativo de la pasión del Señor [87] Pero se distingue del sacramento en cuanto que mientras el sacramento es algo que se recibe, el sacrificio es algo que se ofrece Cristo se ha ofrecido de una vez para siempre, y por eso la eucaristía sólo puede ser sacrificio en cuanto representa el mismo sacrificio de Cristo, significándolo por los signos de la cruz y sobre todo por la doble consagración, que simboliza la separación de su cuerpo y su sangre, su inmolación [88] Por otro lado, es Cristo mismo el que preside y administra este sacramento El sacerdote tiene y ejerce la función de «instrumento» al servicio del verdadero Sacerdote [89].

[84] *STh* III, q 75, a 2,4,5

[85] Cf F COURT, *Die Eucharistie als Zeichen* 189-191

[86] *STh* III, q 75, a 1 2 3 7, q 79, a 1,3,6

[87] *STh* III, q 83, a 1 y 2, q 79, a 5c Sobre el sacrificio en Santo Tomás, vease el reciente estudio de T D HUMBRECHT, *L Eucharistie «representation» du sacrifice du Christ selon S Thomas* Rev Th , juillet sept (1998) 355-386

[88] *STh* III, q 72 y 73, q 79, a 5-7, q 83, a 1-4, *II Lib Sent* d 12, *Contra Gentes* IV, 61-88

[89] *STh* III, q 82 y 83

c) *La Baja Edad Media o la crisis de las explicaciones escolásticas (s.XIV-XV)*

Los siglos XIV y XV heredan los grandes temas eucarísticos de la escolástica: presencia real, transustanciación, causalidad. Pero, entre todos, el que concentra la atención es el de la transustanciación, quedando marginados el tema del carácter sacrificial o eclesial del sacramento, la doctrina de la anamnesis o la del valor salvífico de la eucaristía. A partir de Santo Tomás, la doctrina eucarística está dominada por la relación entre sustancia y cantidad, y el cuadro filosófico desde el que se analiza es el del nominalismo, que vacía los conceptos de contenido real y vuelve los ojos a categorías de tipo cosmológico o fenoménico.

Guillermo de Ockam [90] en su libro *De sacramento altaris* afirma que la sustancia de un cuerpo no puede existir sin extensión o cantidad. Por eso, la presencia de Cristo en el pan debe entenderse como un «esse hic», como un estar aquí, que lógicamente ha de interpretarse como «un estar aquí concentrado» en la figura del pan. Lo que le conduce a defender no una transustanciación (que la acepta por obediencia a la doctrina de la Iglesia), sino una «consustanciación» (presencia simultánea permanente de la sustancia del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo), o una «empanación» (Cristo presente y como reducido al pan). Por eso la fiesta del Corpus Christi será llamada el «festum de impanatione Domini» [91].

J. Wicleff († 1384) se sitúa en este contexto nominalista. Defiende que el cambio de la sustancia del pan y del vino es compatible con la permanencia de los accidentes sin sustancia; y que Cristo se hace presente en el pan con su concreción local. Los dones eucarísticos contienen *concomitanter* y *sacramentaliter* el cuerpo y la sangre de Cristo, que en la comunión se recibe *spiritualiter*. Niega que la eucaristía sea sacrificio y que (lo mismo que sucede en otros sacramentos) tenga validez cuando es celebrada por un mal sacerdote. Rechaza, por otro lado, la adoración de la eucaristía. El concilio de Constanza (a.1415) condenó estos y otros errores de Wicleff (DS 1151ss).

J. Huss († 1415) sigue no pocos puntos de la doctrina de Wicleff, y defiende con especial vehemencia la participación de los fieles en la comunión bajo las dos especies, pues es necesario seguir el ejemplo de Cristo y no una costumbre posterior de la Iglesia (DS 1198).

[90] G. DE OCKAM tiene varios escritos sobre la eucaristía: *Sent. IV,* q.6; *Tractatus de corpore Christi; Tractatus de sacramento altaris.* Cf. H. JUNGHANS, *Ockham im Lichte der neueren Forschung* (Berlin-Hamburg 1968); G. BUESCHER, *The Eucharistic Teaching of William Ockham* (S. Bonaventure 1950); E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des W. v. Ockham* (Wiesbaden 1956).

[91] Cf. A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía,* 125-129.

III. REFORMA Y DOCTRINA TRIDENTINA (S.XVI)

1. Crítica de los reformadores a la doctrina y praxis eucarísticas (s.XVI)

Se trata de uno de los momentos más importantes de crisis y evolución dogmática de la eucaristía, con importantes repercusiones a nivel litúrgico y pastoral [92].

a) *Contexto de interpretación*

Es preciso recordar algunos puntos que ayuden a interpretar tanto la reacción de los reformadores como la doctrina de Trento.

— En primer lugar, los reformadores quieren reaccionar contra una praxis de la eucaristía marcada por no pocos «abusos», como son: la repetición abusiva de las misas, las misas privadas, la distancia del pueblo, la avaricia y simonía de muchos sacerdotes, la falsa interpretación de los frutos y bienes de la misa, las explicaciones alegóricas, las misas en sufragio por vivos y difuntos, las supersticiones respecto a la sagrada hostia y la adoración, la explotación cultual del pueblo... [93]. Sin duda, no fueron los únicos en protestar contra estos abusos, igualmente criticados por muchos católicos (Gerson, Nicolás Cusano, D. Certosino, G. Biel, Erasmo de Rotterdam), como lo manifiesta el elenco recogido por la comisión nombrada para el caso, y el mismo decreto publicado sobre «De observandis et evitandis in celebratione missae». El mismo Trento se opuso a las misas privadas e intentó corregir estos abusos, aun sin lograrlo en muchos casos [94].

[92] En general, puede verse esta bibliografía: J. RATZINGER-W. BEINERT, *Transubstanciación y eucaristía,* o.c., 17-39; J. M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Trento sobre l'Eucaristia. Lectura i interpretació del Magisteri eclesiastic* (Barcelona 1975); J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transubstantiation im Konzil von Trient* (Bern 1975); A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente* (Paris 1985) 21-150; S. MARSILI, *Anámnesis,* o.c., 59-77; ID., *Los signos del misterio de Cristo,* o.c., 227-235.

[93] Así en la *Summula Raymundi* (Estrasburgo 1504) se lee sobre los efectos de la eucaristía: «Primer efecto: si uno diere a los pobres todos sus bienes... no le sería tan provechoso como si oye dignamente una eucaristía. Segundo: Durante la asistencia a la eucaristía las almas de los parientes no sufren las penas del purgatorio. Tercero: mientras se oye la eucaritía, no se hace uno viejo ni se pone enfermo. Cuarto: lo que se come después de haber oído la eucaristía, se come con más provecho que antes...». Cit. MARSILI, *Los signos del misterio de Cristo,* 228.

[94] Cf. J. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* o.c., 156-170; S. MARSILI, *Anámnesis,* 59ss.

— En segundo lugar, desde un punto de vista teológico, los reformadores reaccionan contra unas interpretaciones doctrinales que consideran contradicen algunos aspectos centrales de la fe. Así, frente a una cierta marginación escolástica de la Escritura con exageración del argumento teológico, insistirán en la primariedad absoluta de la Escritura considerando como decadente la historia del dogma. Frente a la valoración de los méritos del hombre, se insistirá en la primacía absoluta de la gracia de Dios. Frente a la insistencia en los actos del sujeto, se hablará de la fe fiducial. Frente al acento en la eficacia del sacramento como acción ritual, hablarán del valor del sacramento como acontecimiento de la palabra. Frente a la doctrina del sacrificio, propondrán la doctrina de la «cena del Señor»...

b) *Enseñanza de Lutero respecto a la eucaristía*

Lutero trata de la eucaristía en diversos escritos desde 1518-1522 [95]. Hay que reconocer que, a pesar de sus críticas y «errores», manifiesta un gran aprecio al sacramento de la eucaristía, al que llama «suma y compendio del evangelio», continuación de la presencia encarnada de Cristo, sacramento que manifiesta la salvación de Dios, el perdón de los pecados, la presencia de Dios en medio de su pueblo... Pero, junto a este aprecio a la misma eucaristía, aparece un cierto desprecio al «uso» que de ella se hace en la Iglesia, hasta afirmar que viene a ser la síntesis de todos los errores teológicos y prácticos representados por el «papado», o que es una gran impiedad sostener que la eucaristía es una «buena obra y un sacrificio» [96]. En concreto, su postura puede resumirse en estos puntos [97]:

1. Respecto a *la presencia real de Cristo* en la eucaristía, Lutero la afirma, al contrario de lo que hará Calvino, que la niega. Para Lutero los relatos de la institución son claros al respecto, con especial atención al 1 Cor 11,29. En ellos se afirma una presencia

[95] En 1518, *«De digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae»* En 1519, *«Sermon sobre el sublime sacramento del cuerpo del Señor»* En 1520, *«De captivitate babilonica» En 1522, «De abroganda missa privata»*

[96] LUTERO, *Contra Henricum regem* Ed Weimar, vol X, 220, *De captivitate babilonica* Ed Weimar, vol VI, 512

[97] Una bibliografía al respecto E BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites in 16 Jahrhundert* (Gutersloh 1940), H GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gutersloh 1954), F CLERK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (London 1960), H B MEYER, *Luther und die Messe* (Paderborn 1965), O JORDAHN, *Martin Luthers Kritik an der Messliturgie seiner Zeit* ALW 1 (1984) 1-17, J A ALDAMA, *La doctrina de Lutero sobre la transustanciación según los teólogos del concilio de Trento* ArchTeolGran 42 (1979) 49-59, D N POWER, *The Sacrifice We Offer The Tridentine Dogma and its Reinterpretation* (Crossroad, New York 1987)

real de Cristo en el pan y el vino, no por parte de cualquiera, sino de Dios mismo, que cumple su promesa y en cuya palabra debemos confiar.

2. Sin embargo, *niega la doctrina de la transustanciación,* que para él no es sino una opinión teológica personal, pero no dogma. Siguiendo una visión más fenoménica nominalista, y debido a su defensa de la eucaristía como acontecimiento convivial, se inclina por la «consustanciación», que se le hace más comprensible por la analogía con el misterio de la encarnación o unión hipostática, en el que Cristo asume la naturaleza humana elevándola, no sustituyéndola.

3. En coherencia con su comprensión de la eucaristía como «cena del Señor» o banquete, defiende *que Cristo está presente mientras dura la celebración,* pero no permanece su presencia, de modo que no tiene sentido la adoración. La consustanciación puede compaginarse con la presencia de Cristo sólo durante la celebración («in usu»), y no fuera de ella. Lo que Cristo dijo fue: «tomad y comed»; por tanto, la eucaristía dura mientras se realiza este mandato del Señor, desde la consagración a la distribución, tiempo durante el cual es legítima la adoración. El celebrar la eucaristía sólo para consagrar, reservar en el sagrario, o llevar en procesión al santísimo no tiene sentido, va contra el mandato del Señor («extra usum») [98].

4. *Respecto a la eucaristía como sacrificio,* la postura de Lutero es más radical. Considerar la eucaristía como sacrificio ofrecido por la Iglesia significa convertir un don, y aquello que se nos ha dado como testamento de la gracia de Dios, en una «obra buena» de los cristianos, en una obra de los hombres. La eucaristía es don de Dios al hombre, no ofrenda del hombre a Dios realizada por el ministro sacerdote. Lutero, que depende de la concepción nominalista del sacramento como «signo» que no tiene eficacia, y que conoce bien la unicidad del sacrificio de Cristo según Hebreos (Heb 9,12.25-28; 10,10-14), no entiende que la eucaristía sea un sacrificio de la Iglesia. La Iglesia sólo puede recibir la gracia del sacrificio ofrecido de una vez por todas por Cristo, pero no puede «ofrecer» a Dios un sacrificio propio, lo que supone una blasfemia y una ofensa contra la unicidad del sacrificio de Cristo [99]. Como consecuencia de

[98] Así se expresa en concreto «In distributione adest Sed cessante distributione non adest Christus adest sumente fideli, accipiente et credente, sumente cum fide» Cit Fr COURT, *Eucharistie als Zeichen,* 195

[99] Cf LUTERO, *De captivitate bab* WA 6, 526 «Cum enim non Missa, sed orationes offerentur Deo, clarum est, oblationis impii sacerdotis nihil valere, sed ut idem Gregorius ait, cum is qui indignus est ad deprecandum mittitur, animus iudicis ad deterius provocatur Non ergo sunt confundenda illa duo, Missa et oratio, sacramentum et opus, testamen-

este rechazo del carácter sacrificial de la misa, rechaza también el canon romano y la misa privada, así como la aplicación de la misa en sufragio por los vivos y los difuntos.

5. Otro aspecto importante que niega Lutero es el que la *presidencia de la eucaristía* esté reservada a los ministros ordenados, reivindicando el valor del sacerdocio universal de los fieles, y en consecuencia también el cáliz de los laicos o la comunión bajo las dos especies. La comunión de los fieles sólo bajo la especie de pan le parecía como una decadencia o desviación de la voluntad de Cristo, puesto que él había dicho: «tomad... comed; tomad... bebed».

6. Por tanto, los planteamientos teológicos de Lutero tienen derivaciones prácticas importantes respecto a la celebración, como son: 1. Su rechazo de la permanencia de Cristo en las especies, y por tanto de la reserva eucarística y de las prácticas de adoración de la eucaristía. 2. Su defensa de la comunión en la misa, puesto que es la «cena del Señor», afirmando que las misas en que comulga sólo el sacerdote son ilícitas y hay que abolirlas. 3. La reivindicación del «cáliz de los laicos» o de la comunión bajo las dos especies, porque es lo que responde a la voluntad de Cristo. 4. El rechazo del canon romano, por lo que tiene de afirmación de sacrificio de la Iglesia, y porque no es lícito pronunciarlo en voz baja... Como puede apreciarse, no le faltan razones a esta crítica y reivindicación, como en nuestro tiempo ha sido reconocido de hecho por la reforma litúrgica. Pero ni el tono acusatorio ni los argumentos dogmatizantes en los que basaba su reivindicación (la eucaristía celebrada de otra manera es condenable, contra la voluntad de Cristo, idolátrica...) eran aceptables.

c) *Enseñanza de Zuinglio y Calvino*

Zuinglio, aceptando en general los puntos de Lutero, extrema su postura en cuanto que vacía el sacramento de toda eficacia, y le atribuye sólo el ser signo de la fe y testimonio de la pertenencia a la comunidad. Aplicado a la eucaristía, afirma que la presencia de Cristo está sólo en la Palabra, y la única causalidad es la del Espíritu respecto a la fe de los sujetos. Después de la ascensión, el cuerpo de Cristo glorioso está en el cielo, y no puede estar realmente presente

tum et sacrificium, quia alterum venit a Deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad Deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit: ideo illud non requirit necessario dignum et pium ministrum, hoc vero requirit, quia Deus peccatores non exaudit, qui novit per malos benefacere, sed nullius mali acceptat opus, sicut monstravit in Cayn et Prover XV dicitur: Victimae impiorum abominabiles domino. Rom XIV, 23: Omne quod non est ex fide, peccatum est».

en este pan de la tierra. El pan no «es» (se trata de una metáfora) el cuerpo de Cristo, sino que lo «significa» solamente. Creer en la obra salvadora de Cristo es ya «comer» el cuerpo de Cristo. Cristo sí se hace presente en el alma, pero no por el pan en sí mismo, sino por la fe en lo que significa el pan. La «cena» es rememoración y acción de gracias por el sacrificio único e irrepetible de Cristo, pero no tiene en sí ningún valor sacrificial [100].

Calvino, por su parte, tratará de proponer un camino medio entre el «realismo» eucarístico de Lutero y el «simbolismo» eucarístico de Zuinglio [101]. En sus obras *Institutio religionis christianae* y *Tratado sobre la cena* nos expone su pensamiento. Para él el sacramento no es sin más un medio de gracia, y tampoco un signo vacío, sino una clara notificación de la presencia actuante de Dios por medio de su Espíritu. Respecto a la presencia real la comprende en sentido agustiniano, como presencia dinámica y eficaz, no como presencia estática en el pan y el vino (transustanciación), lo que llama «perversa et impia superstitio» [102]. El «es» hay que interpretarlo como «significa», es decir, en sentido figurado. No acepta, por tanto, ni la «transustanciación» ni la «consustanciación». Pero sí una presencia dinámica y operativa. El cuerpo glorioso de Cristo se hace presente en virtud de la acción del Espíritu Santo. Es el Espíritu Santo el que rompe la distancia entre el Cristo glorioso y la eucaristía. En la eucaristía recibimos no el cuerpo de Cristo, sino la vida que procede de Cristo por el Espíritu, y que renueva nuestra alianza con él. Por el Espíritu entramos en verdadera comunión con Cristo. Esta presencia se da solamente durante la cena, por lo que la adoración del pan y el vino fuera de la misa es una idolatría. Por otro lado, Calvino rechaza también el carácter sacrificial de la eucaristía, porque se opone al único sacrificio de Cristo en la cruz; y el sacerdocio ministerial, porque contradice el único sacerdocio de Cristo, y la participación de este sacerdocio por todos los fieles.

[100] Cf. J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, 245-246.

[101] Cf. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Lyther und Calvin* (Gütersloh 1954); W. NIESEL, *Die Theologie Calvins* (Múnich 1957); H. JANSSEN, «Die Abendmahlslehre Johannes Calvins», en Th. SARTORY, *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen* (Recklinghausen 1961) 204-220; P. JACOBS, *Pneumatische Realpräsenz bei Calvin*: Rev. d'Hist. et Phil.Rel. 44 (1964) 389-401; J. LARRIBA, *Eclesiología y antropología en Calvino* (Madrid 1975); E. ISERLOH, *Abendmahl* III/3: TRE (1977) 99-106.

[102] *In re sacr.* XXI; Inst. IV, 4,17,20-22.

2. Respuesta a los reformadores y doctrina del concilio de Trento sobre la eucaristía (s.XVI)

Trento [103] no pretende hacer un tratado sistemático sobre la eucaristía, sino recoger la doctrina más común de la Iglesia al respecto. No quiere decidir sobre cuestiones discutidas, sino rebatir los «errores» de los protestantes sobre cuestiones adquiridas. No intenta condenar todo lo que critican los reformadores, sino salir al paso de los extremos, abusos y exageraciones teóricas y prácticas que se dan en la misma Iglesia, y que también son señaladas por los protestantes. No busca dogmatizar un pensamiento filosófico, ni unas categorías teológicas (sustancia, accidente, transustanciación), ni unas formas celebrativas cultuales (sólo con canon romano, en latín, comunión bajo especie de pan), pero es deudor de las mismas en un contexto y tiempo determinados, con una visión muy concreta de la realidad. Su respuesta es concreta y clarificadora, a la vez que apologética y finalizada en una controversia. No obstante estas precisiones, Trento constituye un punto de llegada de la reflexión y praxis medieval, y un punto de partida de la reflexión y praxis posconciliar [104].

La doctrina sobre la eucaristía aparece en diversas etapas y sesiones del concilio de Trento: la sesión XIII (Decreto sobre la eucaristía: octubre de 1551); la sesión XXI (Doctrina sobre la comunión bajo las dos especies y a los niños: julio de 1562); la sesión XXII (Doctrina sobre el sacrificio de la misa: septiembre de 1562). El cardenal Cayetano y el teólogo Schatzmayer habían recogido los puntos de divergencia con los protestantes, sobre todo en lo relativo a la eucaristía como sacrificio y a la presencia real. En marzo de 1547 el cardenal Cervini propone hacer una selección de los más importantes, distinguiendo tres aspectos: el sacramento, el sacrificio y la comunión, que serían tratados en las correspondientes sesiones.

[103] Cf. Además de la bibliografía de nota 95, Th. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient*: Cath 31 (1977) 51-65; K. LEHMANN-E. SCHLINK, *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (Freiburg-Göttingen 1983) 176-190; E. ISERLOH, *Abendmahl* III/3: TRE (1977) 122-131; ID., «Das tridentinische Messopferdekret in seinen Beziehungen zur Kontroverstheologie der Zeit», en AA.VV., *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, vol.II (Roma-Freiburg 1965) 401-439; D. N. POWER, *The sacrifice we Offer. The Tridentine Dogma and its Reinterpretation* (New York 1987).

[104] Cf. S. MARSILI, *Anamnesis-Eucaristia*, o.c., 29-126, donde propone un amplio estudio del contexto y contenido del concilio de Trento.

a) *La presencia real*

El primer punto que se trató fue el de la presencia real, llegándose a una conclusión en la sesión XIII (a.1551) en el «Decreto sobre la eucaristía». Preceden ocho capítulos doctrinales, que permiten conocer el pensamiento eucarístico y las tendencias de los padres conciliares, así como interpretar correctamente los once cánones (DS 1035-1050). Es en los cánones donde se concentra el especial valor doctrinal del concilio. En ellos, además de afirmar la «presencia verdadera, real y sustancial del cuerpo y la sangre de Cristo» (c.1), se defiende la transustanciación (c.2), la presencia del Cristo total en cada especie y sus partes (c.3), la permanencia de Cristo en las especies después de la eucaristía (c.4), el que el fruto único de la eucaristía no es el perdón de los pecados (c.5), el valor del culto y las devociones eucarísticas (c.6), la licitud de la reserva sobre todo para la comunión a los enfermos (c.7), la comunión real y no sólo espiritual del cuerpo y sangre de Cristo (c.8), la obligación de comulgar por pascua al llegar al uso de razón (c.9), la licitud de que el sacerdote se dé la comunión a sí mismo (c.10), la necesidad de confesión y no sólo de fe para comulgar si se tiene conciencia de pecado mortal (c.11). En concreto, interesan los dos primeros cánones:

> «Si alguno negare que en el sacramento de la eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por tanto, todo Cristo; afirmare, en cambio, que tan sólo está como en signo o figura, o dinamismo, sea anatema» (c.1).
>
> «Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la eucaristía permanece la sustancia del pan y del vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las apariencias de pan y de vino; conversión que la Iglesia llama muy a propósito transustanciación, sea anatema» (c.2) [105].

Como puede apreciarse, si el canon 1 va contra una interpretación simbolista de la presencia (Zuinglio), el canon 2, al defender el cambio ontológico del pan y el vino, rechaza la «consustanciación» que defendía Lutero, y contra la interpretación figurada que defendía Calvino («est» = «significat»). El concilio, al considerar como muy apropiada la «transustanciación», quiere defender el cambio «verdadero, real y sustancial», pero no pretende definir nada sobre el «cómo» de la conversión desde una perspectiva filosófico-natural.

[105] Traducción de J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (BAC 446, Madrid 1983) 668-669.

Reconoce que hay dos tipos de presencia: una «natural» que se da en Cristo glorioso, a la derecha del Padre; y otra «sacramental», pero también real, que es la que misteriosamente se da en la eucaristía. Es lo que explica en el cap.1, cuando afirma:

> «Porque, desde luego, no hay contradicción ninguna en que nuestro Salvador mismo esté siempre reinando a la derecha del Padre en el cielo, según un modo de existencia que le es natural, y que, sin embargo, esté en otros muchos sitios sacramentalmente presente a nosotros en su sustancia, según un modo de existir que, aunque apenas lo podemos expresar con palabras, pero nuestra inteligencia, iluminada por la fe, puede, sin embargo, reconocer y debemos creerlo firmísimamente, que es posible para Dios» (DS 1636) [106].

Lo que se afirma en los cánones posteriores será una consecuencia lógica de lo dicho en estos dos cánones.

b) *El carácter sacrificial*

En la sesión XXII (1562) se aprobó el decreto sobre el sacrificio de la misa, tema del que ya se había ocupado en 1547 y en 1551-1552. La negación rotunda del carácter sacrificial de la misa por parte de Lutero y los reformadores [107] daba especial importancia a este decreto. El tema central es el de la identidad entre el sacrificio de la cruz y el de la misa, que Trento fundamenta en la *anámnesis,* ya que la eucaristía es «memoria», «representación» y «aplicación» del sacrificio pascual de Cristo, al modo como la cena pascual judía es memorial actualizador del acontecimiento del éxodo. En nueve capítulos y nueve cánones resume lo más común de la fe de la Iglesia en su tiempo sobre este aspecto. Son significativos los textos siguientes:

> «Así pues, este nuestro Dios y Señor, mediante la muerte, había de ofrecerse a Dios Padre una sola vez en el ara de la cruz, a fin de realizar por ellos (allí) la redención eterna. Pero como su sacerdocio no había de extinguirse con la muerte (Heb 7,24.27), en la última cena, la noche en que era entregado (1 Cor 11,13), para dejar a su amada esposa, la Iglesia, un sacrificio visible (como lo exige la naturaleza del hombre), en el que estuviera representado aquel sacrificio cruento que iba a realizarse una sola vez en la cruz; y permaneciera su memoria hasta el final de los tiempos (1 Cor 11,23ss); y su eficacia salvífica se aplicara a la remisión de los pecados que cometemos diariamente: manifestando que él estaba constituido *sacerdote para*

[106] Ibid., 662.

[107] Las tesis de los reformadores al respecto eran: 1. Según la Escritura, Cristo murió «una vez por todas» en expiación por los pecados: luego la eucaristía no puede ser sacrifi-

siempre según el orden de Melquisedec (Sal 109,4), ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino; y bajo los símbolos de estas mismas cosas, los dio a comer a sus apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento. A ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les ordenó que lo ofrecieran, con estas palabras: "Haced esto en memoria mía, etc." (Lc 22,19; 1 Cor 11,24). Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia» (c.1: DS 1740).

«Porque habiendo celebrado la antigua Pascua [...] instituyó una Pascua nueva, que era él mismo, que había de ser inmolado, por la Iglesia, mediante los sacerdotes, bajo signos sensibles, en memoria de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre...» (ibid., DS 1741).

Es en este capítulo donde encontramos la clave de interpretación de Trento: la eucaristía no repite ni hace un nuevo sacrificio, es el mismo sacrificio de Cristo en la cruz, que celebra en memoria, como representación de aquel único e irrepetible sacrificio. Trento entiende memoria en sentido objetivo, al modo del memorial de la pascua antigua, y no en sentido de recuerdo subjetivo, como hacía Lutero. Para Lutero la eucaristía no es sacrificio porque es simple «memoria»; para Trento la eucaristía es sacrificio porque es «memorial» pascual, así querido por Cristo. El carácter sacrificial de la misa deriva no de la misma Iglesia, sino de la voluntad de Cristo, que quiso que la Iglesia tuviera un signo memorial de su sacrificio en la cruz. En este sacrificio Cristo sigue siendo al mismo tiempo la víctima y el sacerdote que permanece para siempre, y su entrega tiene verdadero valor «propiciatorio» para el perdón de los pecados. Con la diferencia de que aquel sacrificio fue «cruento», mientras el de la eucaristía es «incruento» [108]. De este modo, el acontecimiento pascual se perpetúa en la historia a través del rito que lo representa. Y, de la misma manera que la última cena es el gesto profético que anticipa sacramentalmente la Pascua (muerte y resurrección de Cristo), así la eucaristía es el memorial que representa y continúa el sacrificio de Cristo [109]. No se trata, pues, de un sacrificio «absoluto», sino «relati-

cio expiatorio, sino sólo «eucarístico», o de acción de gracias por los pecados ya perdonados. 2. Según la Escritura, «no hay remisión sino por efusión de la sangre», luego la eucaristía no puede ser sacrificio, porque en ella no hay efusión de sangre. Cf. S. MARSILI, *Los signos del misterio de Cristo*, o.c., 231.

[108] En el cap. 2 se afirma: «Y porque en este divino sacrificio, que se realiza en la misa, se contiene e inmola incruentamente aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció a sí mismo cruentamente en el altar de la cruz (Heb 9,27), enseña el santo concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio; y que por él se hace que obtengamos misericordia y hallemos gracia para ser socorridos oportunamente, si nos acercamos a Dios con un corazón sincero...» (DS 1743).

[109] Cf. S. MARSILI, *Anamnesis*, 108-121.

vo» en cuanto «representativo» del único sacrificio de Cristo. Los cánones no harán sino concretar esta doctrina, rechazando los planteamientos de los reformadores, y defendiendo algunos aspectos prácticos celebrativos [110].

Es justo reconocer el valor de la respuesta de Trento, desde el memorial y la pascua de Cristo, insistiendo en la unicidad de sacrificio y de oferente. Pero también hay que renonocer que no supo entender de forma clara el carácter *sacramental* de este sacrificio, partiendo de la distinción entre «sacramento» y «sacrificio», que quizás imposibilitaba dar una respuesta más plena a los planteamientos protestantes. Afirma A. Gerken al respecto: «Así pues, podemos concluir que al concilio de Trento le faltó la posibilidad de vislumbrar en la presencia actual conmemorativa del sacrificio de la cruz la razón del carácter sacrificial de la misa [...] Debido a su situación histórica, el concilio de Trento no fue, por tanto, capaz de ver la sacramentalidad y el carácter sacrificial de la misa como una única realidad y de fundamentar el carácter sacrificial en la sacramentalidad, en el carácter de signo» [111]. Por otro lado, frente a los que Lutero calificaba de abusos en la celebración, Trento adopta una postura de defensa, que de algún modo impidió una adecuada corrección y renovación: por ejemplo, en lo referente a las misas privadas por vivos y difuntos; en lo que respecta a la lengua; en lo relativo a la participación del pueblo y a la comunión bajo las dos especies [112]; en lo que se refiere a las múltiples devociones exageradas que se daban en relación con la eucaristía.

[110] Afirma que la eucaristía es un verdadero y propio sacrificio (c.1); que con el mandato de hacer esto en memoria suya Cristo ordenó que los apóstoles y los sacerdotes ofrecieran su cuerpo y sangre (c.2); que no es una «simple conmemoración», y que por ser sacrificio propiciatorio puede aplicarse por los vivos y los difuntos (c.3); que hablar de la eucaristía como sacrificio no es ninguna blasfemia (c.4); que tampoco es una impostura celebrar misas en honor de los santos (c.5); que no se puede afirmar que el canon de la misa contenga errores (c.6); que son lícitas las ceremonias y ritos de la Iglesia en la eucaristía (c.7); que también son lícitas las misas en las que sólo comulga el sacerdote (c.8); que también es lícito pronunciar el canon en voz baja o en lengua vulgar (c.9).

[111] A. GERKEN, *Teología de la eucaristía*, 146. Véase también K. RAHNER-A. HAUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg 1966) 28ss.

[112] El tema se trató en la sesión XXI (julio de 1562: DS 1726-1734), donde en síntesis se afirma que no existe un precepto divino que contemple la comunión bajo las dos especies a los laicos; que corresponde a la Iglesia establecer la modalidad de administrar los sacramentos, y por tanto la eucaristía «salva illorum substantia»; que en cada una de las especies está el Cristo íntegro...

IV. LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DESDE TRENTO A NUESTROS DÍAS (S.XVI-XX)

1. **Período postridentino**

Después de Trento, la teología dogmática está dominada por los planteamientos de la gran escolástica y del mismo concilio. Se repite la doctrina con variados argumentos; se intenta responder a los protestantes en tono apologético más que dialogal; los tratados sobre eucaristía se articulan en tres capítulos: la presencia real, sacrificio y comunión, sin apenas destacar su necesaria unidad; en cuanto a la transustanciación se siguen defendiendo y reforzando en las diversas escuelas (tomista, escotista, dominicos, jesuitas...), de modo más bien especulativo, los argumentos de la Edad Media; y en cuanto al sacrificio, es quizás el punto en el que más esfuerzos se hicieron para una clarificación.

a) *Divergencias sin diálogo*

El concilio Tridentino, lejos de conducir a un diálogo entre reformadores y católicos, llevó a una profundización argumental en las divergencias que se pretendió corregir.

La *teología protestante* comprende la «cena del Señor» de modo simbólico y dinámico: el sacramento tiene una estructura de banquete, y ha sido instituido para ser participado y recibido. Pero en la celebración no es el signo lo más importante, sino la fe subjetiva y la Palabra.

La *teología católica,* en cambio, entiende que la misa es un sacramento eficaz («opus operatum»), en el que destaca lo objetivo ritual, la presencia real, el verdadero sacrificio. En cambio, no se le da tanta importancia a la Palabra (se emplea una lengua que no entiende el pueblo), ni a la fe subjetiva de los participantes, a quienes ciertamente se pide que «no pongan óbice» a la recepción del sacramento. Recepción esta que la mayoría de las veces no se da por la comunión, cobrando en cambio gran importancia las devociones y el culto eucarístico, las procesiones..., precisamente como reacción a la postura de los protestantes. El sentido comunitario de la misa apenas se manifiesta, pues se considera como un acto individual. En cambio, se desarrolla de modo llamativo en los actos de religiosidad popular (hermandades, cofradías, asociaciones varias...).

b) *Discusiones sin clarificación*

Entretanto, los teólogos se debaten en largas y sutiles discusiones acerca del «sacrificio de la misa». La eucaristía, decía Trento, es

«memorial del sacrificio», pero también «verdadero y propio sacrificio» («verum et proprium sacrificium»). ¿En qué medida se salva, entonces, el que se convierta en un sacrificio «absoluto» y no se entienda como un sacrificio «relativo» respecto al sacrificio de Cristo? Por otro lado, si este carácter sacrificial tiene que manifestarse en la misma visibilidad del signo eucarístico, ¿cuál es este signo en el que se expresa el sacrificio? Los intentos de respuesta se pueden ordenar en dos corrientes:

1. La *inmolacionista,* que cree que para que haya sacrificio es necesario que haya destrucción o inmolación de la víctima, pues así aparece el poder absoluto de Dios sobre la vida y la muerte. Pero ¿dónde aparece esto? Los teólogos hispanos, sobre todo de la escuela de Salamanca, ofrecen algunas respuestas. *G. Vázquez* ve el carácter sacrificial en la doble consagración y en la separación del cuerpo y sangre de Jesús, como representación conmemorativa del único y verdadero sacrificio de la cruz. *Suárez* ve la inmolación en el cesar de la sustancia del pan y del vino para pasar a ser cuerpo y sangre de Cristo, y en la separación. *Melchor Cano* lo ve en la fracción del pan. *De Lugo,* en el hecho de que Cristo se rebaje a la humilde condición de una comida. *R. Belarmino* lo verá en la destrucción que supone el hecho de comer por la comunión.

2. La *oblacionista,* que ve el carácter sacrificial más en la oblación que en la destrucción. Serán los autores de la escuela francesa (De Bérulle, Olier y Lebrun...) los que más explican el aspecto sacrificial de esta forma. La misa es una participación y actualización de la entrega de Jesús al Padre. Así *V. Thalhofer* entiende que el sacrificio de la cruz es ahora un sacrificio celeste, pero que en la misa adquiere visibilidad, puesto que por la consagración Cristo realiza la misma ofrenda que realizó en la cruz. *M. de la Taille* afirma que el sacrificio de Cristo está constituido por la oblación de la última cena y por la inmolación de la cruz. En la eucaristía, por la transustanciación, Cristo continúa la oblación de la última cena, en relación con aquella inmolación de la cruz.

No obstante estas corrientes, la explicación más común entre los teólogos será la que ve en la doble consagración (separación del cuerpo y la sangre de Cristo) una inmolación «mística», es decir, sacramental de Cristo, y al mismo tiempo la continuación de su ofrecimiento al Padre [113]. Se tiende, pues, a una síntesis de la teoría inmolacionista y de la oblacionista.

[113] Véase el resumen en J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central,* 251-253. También J. A. ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa* IV (Madrid 1962) 315ss.

c) *Praxis celebrativa sin renovación*

Entretanto, hay que recordar que la praxis de la celebración eucarística apenas vive ningún proceso de renovación. El concilio de Trento encargó al Papa la edición de los nuevos libros litúrgicos. La encomienda comenzó a realizarla primero Pío IV, y más tarde Pío V, quien, después de los trabajos de las respectivas comisiones, publicó el misal en 1570, y lo declaró obligatorio para toda la Iglesia. El resultado y consecuencia de esta reforma fue el que unificó la celebración evitando arbitrariedades. Pero también el que condujo a un uniformismo que hacía imposible toda legítima creatividad y diversidad; el que permitió que el pueblo siguiera sin entender la misa, sin participar en ella, sin encauzar en verdad la diversidad de devociones y prácticas. Por otro lado, el hecho de que Sixto V, en 1588, creara la Sagrada Congregación de Ritos, para que regulara todo lo que afectaba a esta materia, llevó a una centralización, a un ritualismo ordenado, muy lejos de la vida que reclama la misma celebración.

2. **Los preludios del Vaticano II (s.XX)**

En nuestro siglo se han dado avances considerables en la renovación de la liturgia y la teología sacramental en general, y de la celebración y teología de la eucaristía en particular. La renovación bíblico-patrística, teológica-eclesiológica y litúrgico-pastoral ha llevado a descubrir nuevos horizontes. Por eso, antes de ver en los correspondientes capítulos teológicos cómo puede desarrollarse hoy la teología eucarística, señalamos brevemente los impulsos que han hecho posible el cambio en la inteligencia de la eucaristía.

En primer lugar hay que señalar el impulso de renovación que supuso el *movimiento litúrgico,* promovido desde diversas abadías: Solesmes en Bélgica (P. Gueránger, L. Beauduin); María Laach en Alemania (Y. Herwegen, O. Casel); Maredsous (Columba Marmion)... Además, autores muy significativos promovieron este impulso de renovación: O. Casel llevará a descubrir la teología de la *mysteriengegenwart.* M. J. Scheeben ayudará a descubrir la relación Cristo-Iglesia-sacramentos. H. de Lubac impulsará de forma especial la eclesiología eucarística. R. Guardini insistirá en la relación entre fe, celebración y cultura. J. A. Jungmann nos llevará a un conocimiento mejor de la herencia litúrgica y la teología de la eucaristía. J. Betz y J. Daniélou contribuirán a un mejor conocimiento del pensamiento eucarístico de los Padres. F. J. Leenhard y M. Thurian abrirán nuevos horizontes de comprensión de la eucaristía como memorial, en una apertura al diálogo ecuménico. E. Schillebeeckx y

K. Rahner impulsarán un mejor conocimiento de la teología sacramental en general y de la misma eucaristía. Y filósofos importantes como Heidegger, Welte, Jaspers, Buber... nos descubrirán nuevas categorías filosóficas y antropológicas para la comprensión del misterio eucarístico... [114].

En este contexto hay que comprender las intervenciones de los diversos papas hasta el concilio Vaticano II: Pío X, con el el decreto *Tra le sollecitudini* y otros (1903), y de forma muy especial a mediados del s.XX por Pío XII, con las encíclicas *Mediator Dei* (1947), y *Mystici Corporis* (1943), recogerán estos impulsos renovadores. La reforma litúrgica, ya iniciada por este Papa, encontrará su pleno desarrollo en el Vaticano II, implicando una renovación en concepción y praxis de los sacramentos, y de forma especial de la eucaristía [115].

3. La renovación del Concilio Vaticano II

El Vaticano II, sobre todo con su Constitución de Liturgia, es un punto culminante del movimiento renovador de la concepción y praxis sacramental. Su marco de comprensión se encuentra en la misma renovación cristológica, pneumatológica, eclesiológica y pastoral. Señalamos los puntos más importantes de esta renovación sacramental en general (recogidos sobre todo en la SC n.1-13 y los n.47-59), para después fijarnos en los puntos de renovación eucarística en particular. Estos son los aspectos centrales de renovación sacramental en general [116]:

El haber situado los sacramentos en la dinámica de la historia de la salvación, como continuaciones actualizadoras de las «mirabilia Dei».

La ampliación del concepto «sacramento», que se aplica a Cristo y la Iglesia, por lo que los siete signos sacramentales adquieren nue-

[114] P JOUNEL, *L'evolution du Missel Romain de Pie IX a Jean XXIII (1846-1962)* Not 143-144 (1978) 246-258, A NOCENT, *La Messe, de Pie V a Vatican* Not 201 (1983) 204-219, H B MAYER, *Eucharistie Geschichte, Theologie, Pastoral* Gottesdienst der Kirche Handbuch der Liturgiewissenschaft, vol IV (Regensburg 1989) 273-392, J A GOENAGA, «El movimiento liturgico», en D BOROBIO (ed), *La celebracion en la Iglesia,* vol Y, p 161-203

[115] J DE BACIOCCHI, «La dottrina eucaristica del Concilio Vaticano II», en *Eucaristia Aspetti* (Assisi 1968) 38-56, L SALERNO, *Eucaristia e Vaticano II* Asprenas 14 (1967) 26-43 221-246, F SALVESTRINI, *Il Mistero eucaristico nella dottrina del Concilio* (Milano 1969), J SOLANO, *La eucaristía Textos del Vaticano II y de Pablo VI* (BAC minor 14, Madrid 1969), A HUERGA, *La eucaristía en la Iglesia Estudio sobre el tema eucarístico en el magisterio pastoral del Vaticano II* Comm 2 (1969) 227-259,

[116] Puede verse sobre algunos de estos puntos en el desarrollo de la sacramentología general R ARNAU, *Tratado general de los sacramentos* (BAC, Sapientia fidei 4, Madrid 1994)

va referencia explícita en el interior del organismo sacramental pleno, cual expresiones de la sacramentalidad fundamental de la Iglesia.

La recuperación de la riqueza de los sacramentos como «signos» de un *mysterion,* que la Iglesia celebra y actualiza para la salvación de los hombres y su propia edificación.

La centralidad pascual, como núcleo de este misterio que la Iglesia, asociándose con su sacerdocio al de Cristo, celebra y participa por sus sacramentos.

La consideración de la liturgia y los sacramentos como dimensión centralizadora de la totalidad de la misión de Cristo y de la Iglesia, que debe integrar en sí y armonizarse con el servicio de la Palabra, de la caridad y de la unidad.

La insistencia en la calidad celebrativa litúrgica de los sacramentos, que, siendo «celebraciones», expresan y realizan el carácter «dialogal» de la liturgia, en cuanto alabanza a Dios (culto) y santificación del hombre (justificación).

La dimensión encarnada del sacramento y su permanente necesidad de inculturación en las tradiciones, costumbres y mentalidad de los diversos pueblos [117].

La dimensión eclesial y comunitaria de los sacramentos, por los que no sólo se edifica la Iglesia, sino que se renueva la comunidad con su participación activa y consciente.

La relevancia de la Palabra en la celebración sacramental, como elemento integrante de la estructura del sacramento y del mismo acontecimiento de gracia.

La importancia de la dimensión personal del sacramento, en cuanto supone, expresa y alimenta su fe, al mismo tiempo que exige una activa, consciente y libre participación.

La consideración de la pastoral o preparación al sacramento (el «antes») como elemento necesario para una digna y responsable celebración (el «en»), que impulse a vivir consecuentemente lo que se ha celebrado (el «después»).

Y, en fin, la misma consideración de la liturgia y los sacramentos, sobre todo la eucaristía, como «el culmen y la fuente», el verdadero centro, de la vida y la misión pastoral de la Iglesia.

Hay que señalar que el texto más sintomático en el que aparece esta renovación es el de SC n.59 [118], donde puede apreciarse que tan-

[117] Recuérdese, ademas de lo afirmado en SC 37-40, el *Documento de la Sagrada Congregacion para el culto divino y la doctrina de los sacramentos. La liturgia romana y la inculturacion* (25 enero 1995)

[118] SC 59 «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificacion del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios, pero, en cuanto signos, tambien tienen un fin pedagógico No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas, por esto se llaman sacra-

to la referencia litúrgica (los sacramentos celebraciones) como la referencia teológica (estructura trinitaria y centralidad pascual), la referencia eclesiológica (relación sacramentos-Iglesia-comunidad), o la referencia pastoral (preparación, participación, y vida) se contemplan desde una nueva visión. Sin duda, hay que decir que no se trata de «novedades absolutas», sino de renovación contextuada, desde el cuadro de una comprensión nueva de aquellas claves que, en definitiva, son la esencia del sacramento.

Todos estos aspectos se *aplican de modo privilegiado a la celebración y comprensión de la eucaristía* [119], que es considerada como la celebración central de la comunidad; como el memorial de la pascua de Cristo y, por tanto, del misterio de su muerte y resurrección; como sacramento del sacrificio único de Cristo en la cruz, sin que ambos aspectos sean separables; como presencia viva de Cristo resucitado, a comprender en el conjunto de otras formas de presencia; como acto por excelencia de continuación del sacerdocio de Cristo, al que es asociada la Iglesia de modo especial por sus ministros, que actúan «in persona Christi capitis» e «in nomine ecclesiae»; en fin, como «culmen y fuente» de toda la misión de la Iglesia, y por tanto como indicativo e imperativo de la evangelización...

4. **Aportaciones del *Catecismo de la Iglesia Católica***

Comienza la exposición recordando dos grandes verdades de la fe eclesial eucarística [120]: que «la sagrada eucaristía culmina la iniciación cristiana» (n.1322); y que es «fuente y cima de toda la vida cristiana» (n.1324). Estas dos afirmaciones, subrayadas en el Vaticano II y documentos posteriores, muestran la importancia y centrali-

mentos de la fe. Confieren ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad». Cf. H. Bourgeois, «Los sacramentos según el Vaticano II», en *Los signos de la salvación* (Salamanca 1995) 185-231.

[119] Véanse otros lugares del Vaticano II sobre la eucaristía, como PO 5; LG 7, 11, 65,68... Importante es también para la teología de la eucaristía la *Ordenación General del Misal Romano.* No nos detenemos aquí a recoger otros aspectos destacados en documentos posteriores al Vaticano II, de Pablo VI, como son la encíclica *Mysterium fidei* (1965), la instrucción *Eucharisticum mysterium* (1967), la carta circular *Eucharistiae participationem* (1973). O bien de Juan Pablo II la carta *Dominicae Coenae* (1980). O incluso la riqueza de perspectivas sobre la eucaristía que aparece en los documentos emitidos con motivo de los diversos Congresos Eucarísticos internacionales, como el de Lourdes (19), Sevilla (1994)... Cf. A. Pardo, *Enchiridion. Documentación litúrgica posconciliar* (Barcelona 1992).

[120] Cf. D. Borobio, *Los sacramentos en el Catecismo de la Iglesia Católica. Comentario general comparado:* Ph 194 (1993) 103-135.

dad de la eucaristía, pues en ella, como se dice, no sólo se encuentra «el compendio y la suma de nuestra fe» (n.1327), sino que también se «significa y realiza la comunión de vida con Dios y la unidad del pueblo de Dios» (n.1325). A partir de estas grandes afirmaciones, se explican los diversos aspectos.

Como en los otros sacramentos, comienza con una acertada presentación de los «nombres del sacramento» (n.1328-1332), por los que se manifiesta la riqueza del misterio: «eucaristía», «banquete del Señor», «fracción del pan», «asamblea eucarística o sinaxis», «memorial», «santo sacrificio», «santa y divina liturgia», «comunión», «santa misa». Es de notar cómo entre estos nombres, presentes en la Escritura y la tradición de la Iglesia, aparece también el nombre más utilizado por las Iglesias orientales de «santa y divina liturgia».

El capítulo dedicado a la eucaristía en la economía de la salvación explica el sentido de los signos del pan y del vino en el Antiguo y el Nuevo Testamento, con referencia especial a la multiplicación de los panes, a la última cena con las palabras de la institución, y al cumplimiento por parte de la primera comunidad del mandato: «Haced esto en memoria mía» (n.1333-1344). Nada nuevo aparece en esta síntesis. Hubiera sido de desear que también se hubiera dedicado un apartado a presentar, desde una perspectiva antropológica, la riqueza simbólica del pan y el vino, de la comensalidad y el banquete, como punto de partida para una mejor comprensión de los símbolos y la riqueza eucarística.

Seguidamente, se pasa a presentar la celebración litúrgica de la eucaristía (n.1345-1355), partiendo del hermoso texto de Justino *(Apol.* I,65.67), y destacando la estructura fundamental de la celebración (Palabra-rito), así como el dinamismo y sentido de las diversas partes (reunión-palabra-ofrendas-rito), con especial atención a la «anáfora» y los elementos que la integran (prefacio, epíclesis, relato de la institución, anamnesis, intercesiones). El texto recoge perfectamente los aspectos más importantes de la eucaristía renovada, y de este modo, además de integrar bien teología y celebración, ofrece elementos adecuados para una buena catequesis sobre el tema.

A continuación se proponen los capítulos más doctrinales sobre la eucaristía: el c.V, que gira en torno al sacrificio sacramental (n.1356ss), y el c.VI, que trata sobre el banquete pascual (n.1382ss). Sin duda, el Catecismo quiere presentar de forma equilibrada y complementaria los dos aspectos centrales, cuya interpretación originó en la historia numerosas discusiones: mientras los católicos insistieron en el sacrificio, los reformadores lo hicieron en el banquete. En concreto, el c.V reúne en torno al «sacrificio» los aspectos de acción

de gracias, memorial, presencia. Además de destacar el uso de expresiones que tienen en cuenta la teología actual, para significar que se trata no de una repetición material del sacrificio único e irrepetible, sino del «sacramento del sacrificio», del «memorial del sacrificio», de la «representación memorial»... cabe señalar que el texto insiste no sólo en la acción de gracias por la salvación, sino también por la creación [121].

En cuanto al aspecto de la presencia real, se sitúa en el contexto de presencia del sacrificio, de otras formas de presencia de Cristo, y de acción que se realiza «por el poder de la Palabra y del Espíritu Santo» (n.1373-1381). Sin entrar en cuestiones debatidas (forma de esta presencia: transignificación, transfinalización...), resalta la singularidad de esta presencia bajo las especies eucarísticas, recordando la doctrina de la tradición, de Trento y de los papas actuales sobre la «transustanciación». Por ser una presencia «permanente», se explica la adoración y el culto a la eucaristía fuera de la misa, como expresión y a la vez alimento de la fe. El texto final del Catecismo no ofrece apenas modificaciones respecto al del Proyecto.

El capítulo VI trata sobre el banquete sacrificial, resaltando la complementariedad de ambos aspectos: «La misa es a la vez, e inseparablemente, el memorial sacrificial en que se perpetúa el sacrificio de la cruz, y el banquete sagrado de la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor» (n.1382-1383). Se trata de un banquete de comunión, en el que todos estamos llamados a participar, con las debidas disposiciones: no tener conciencia de pecado grave, humildad y fe...

En cuanto a los frutos de la comunión, el Catecismo subraya algunos importantes, como son: la vivificación y fortalecimiento, la conciencia de la misión, la separación del pecado y el perdón de los pecados veniales, así como la preservación de futuros pecados mortales, la renovación de la comunión eclesial, la interpelación sobre la unidad de los cristianos, y el compromiso en favor de los pobres. En verdad, son todos frutos y a la vez compromisos de la misma eucaristía. Se echa de menos una mayor insistencia en la relación de la eucaristía con la vida, con la justicia, con las tareas sociales y políticas... Con buen criterio, el texto definitivo ha incluido el compromiso con los pobres, que no aparecía en el Proyecto.

[121] «La eucaristía, sacramento de nuestra salvación realizada por Cristo en la cruz, es también un sacrificio de alabanza en acción de gracias por la obra de la creación. En el sacrificio eucarístico, toda creación amada por Dios es presentada al Padre a través de la muerte y resurrección de Cristo. Por Cristo, la Iglesia puede ofrecer el sacrificio de alabanza en acción de gracias por todo lo que Dios ha hecho de bueno, de bello y de justo en la creación y en la humanidad» (n.1359. Cf. 1360-1361).

Finalmente, trata sobre la eucaristía, «pignus futurae gloriae», explicando la dimensión escatológica tal como se expresa en la liturgia, y como se ha explicado en la tradición y el magisterio de la Iglesia actual: «De esta gran esperanza, la de los cielos nuevos y la tierra nueva en los que habitará la justicia (cf. 2 Pe 3,13), no tenemos prenda más segura, signo más manifiesto que la eucaristía» (n.1405).

CAPÍTULO III

LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA ENTRE EL PERMANENTE ECLESIAL Y LA EVOLUCIÓN CULTURAL

BIBLIOGRAFÍA

ALDAZÁBAL, J., *La Eucaristía,* o.c., 253-301; BOUYER, L., *Eucaristia* (Torino-Leumann 1989); CABIÉ, R., «Eucaristía», en MARTIMORT, A. G. (ed.), *La Iglesia en oración* (Barcelona 1987) 313-560; ID., *Histoire de la Messe. Des origines à nos jours* (París 1995); CATTANEO, E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (Roma 1984); GERKEN, A., *Teología de la Eucaristía,* o.c., 55-91; JUNGMANN, J. A., «Misa», en *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona 1973); KRETSCHMAR, G., *Abendmahl* III/1: TRE I, 59-89; LIGIER, L., *Il sacramento del'eucaristia* (Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1988); MARSILI, S.-NOCENT, A.-AUGÉ, M.-CHUPUNGCO, A. J., *Anámnesis 3/2. Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 189-270; MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (Torino 1996); NOCENT, A., «Storia della celebrazione dell'Eucaristia», en MEYER, H. B., *Eucharistie. Geschichte. Theologie. Pastoral.* Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissensschaft (Regensburg 1989); RAFFA, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale prattica* (Roma 1998); RIGHETTI, M., *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano* II, vol. III (Milán ³1966); SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos* (BAC 88 y 118, Madrid 1978-1979).

Si en el capítulo anterior hemos estudiado la evolución dogmática de la eucaristía, en este nos proponemos estudiar su evolución formal, su diversidad cultural, sus etapas de configuración. No pretendemos hacer una historia completa de la celebración eucarística, sino sólo un recorrido selectivo sobre aquellos grandes ejes o etapas de evolución, que manifiestan la relación estrecha entre *lex credendi* y *lex orandi,* que nos ayudan a comprender lo permanente y lo transitorio, y que a la vez nos capacitan para comprender el misterio desde su celebración ritual, y la celebración ritual desde el misterio.

I. HACIA LOS ORÍGENES DE LA BENDICIÓN DE ACCIÓN DE GRACIAS (= EUCARISTÍA)

Los primeros vestigios de la oración eucarística parece pueden encontrarse en las oraciones de bendición del Antiguo Testamento

(cf. Gén 24,26; 14,19-20; Éx 18,9-12). Se trata de una exclamación doxológica de alabanza a Dios, que implica una «bendición» (= *barak, berakah),* es decir, un «decir bien», «elogiar», «reconocer» a alguien. Se suelen distinguir dos tipos de bendición: la de tipo ascendente, por la que el hombre bendice a Dios; y la de tipo descendente, por la que el hombre reconoce ser bendecido por Dios. En la eucaristía se piensa sobre todo en la bendición ascendente, pero incluyendo también la descendente [1]. Después de presentar quién es Dios (atributos), se centra en los motivos de la alabanza, haciendo «memoria» de los mismos, y pidiendo a Dios que repita las maravillas con este pueblo que le alaba y bendice. El contenido, bien se trate de fórmulas más bendicionales o hímnicas (cf. Éx 15; Jue 5,1-31; Neh 8-9), une a la acción de gracias o bendición la petición actualizada a la situación actual del pueblo.

Esta oración bendicional está muy extendida en el judaísmo del tiempo de Jesús, tal como aparece en la fórmula *del «birkat ha-mazon»,* o bendición después de la comida en el momento de la tercera copa, lo que tenía lugar de forma especial en la cena pascual y otras festividades importantes [2]. El contenido central de esta fórmula sería, más que la admiración o bendición, la acción de gracias. Y su estructura consta normalmente de tres partes: bendición, acción de gracias, petición. Ésta debió de ser también la fórmula que empleó Jesús en la última cena, si bien llenándola de un nuevo contenido salvífico-pascual. El motivo central de la acción de gracias de Jesús lo recoge Juan, glosándolo, en el discurso de despedida (Jn 13-14), y

[1] Cf C WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (Munich 1968), W SCHENK, *Der Segen im Neuen Testament* (Berlín 1967), L LIGIER, *De la Cène de Jesus à l'anaphore de l'Eglise* LMD 87 (1960) 7-49, P AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'Eucharistie chretienne* Rev Bibl 65 (1958) 371-399, J GUILLET, *Bendición* VTB 105-110, J SCHARBERT, «Bendición», en BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) 135-143, Th J TALLEY, *De la «berakah» à l'Eucharistie Une question a reexaminer* LMD 125 (1976) 11-39, K HRUBY, «L'action de grâces dans la liturgie juive», en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (Paris 1970) I, 23-51, ID, *La notion de «berakah» dans la tradition et son caractère anamnétique* QL 52 (1971) 155-171, ID, «La Birkat ha mazon» La prière d'action de grâces apres le repas», en *Mélanges Botte* (Louvain 1972) 205-222, L FINKELSTEIN, *The Birkat ha-mazon* The Jewish Quart Rev 19 (1928-1929) 211-262, H B MEYER, *Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes* ZKT 2 (1983) 184-202

[2] L FINKELSTEIN, *The Birkat ha-mazon* The Jewisch Quarterly Rewiew N T 19 (1928) 211-262 El autor propone esta reconstrucción de la bendición «Bendito Yahve, Dios nuestro, Rey del mundo, que alimentas todo el mundo con bondad, gracia y misericordia Te bendecimos, Señor, Dios nuestro, porque nos has concedido un país bueno y grande Ten piedad, Señor, Dios nuestro, de Israel, tu pueblo, de Jerusalén, tu ciudad, de Sión, morada de tu gloria, de tu templo y altar Bendito Dios porque has construido Jerusalen».

probablemente también Pablo (1 Cor 5,7-8). Es éste uno de los eslabones importantes hacia la anáfora o plegaria eucarística posterior.

Algunos autores, siguiendo la propuesta de C. Giraudo [3], defienden que el género literario que más influyó en el desarrollo de la anáfora cristiana es el de la *todah:* oración de alabanza, con acento sacrificial, que incluye una confesión de la grandeza de Dios junto con una confesión o reconocimiento del pecado. Su estructura es más bien bipartita: 1. Alabanza y acción de gracias a Dios por sus *mirabilia.* 2. Súplica para que, desde la humildad y reconocimiento del pecado del pueblo, siga repitiendo con él estas maravillas. En estas dos partes se ve la presencia de una *anámnesis,* unida a la invocación con una *epíclesis.* Como bien dice J. Aldazábal, «probablemente, y dada la flexibilidad y libertad que en la Iglesia se daba al principio, se siguieron diversas líneas a la hora de "cristianizar" la oración judía: tanto la *berakah* como la *birkat ha-mazon* o la *todah* pudieron muy bien ejercer su influencia, y de ello se dan testimonios en las diversas fórmulas que nos aportan la *Didaché,* Hipólito, Addai y Mari, etc.». Pero, últimamente, se ha venido a poner en duda la influencia judía en las plegarias eucarísticas de la Iglesia, dada la novedad de contenido y la tendencia a un distanciamiento del judaísmo y a una afirmación de la identidad cristiana [4]. Sea cual sea la fórmula que más influencia ejerció en la anáfora, lo cierto es que «los cristianos han llenado esta estructura eucológica de un contenido nuevo: la alabanza y la acción de gracias por Cristo Jesús, con todo lo que supone en esa historia de salvación, y la súplica para que llegue a cumplimiento, en la eucaristía y en la vida, lo que él ha realizado una vez por todas en su pascua» [5].

Los documentos más tardíos del NT, sobre todo Pablo, aluden a una oración de la primera comunidad apostólica en forma de alabanza y de acción de gracias (cf. 1 Tes 5,16-22; Flp 4,4; 6; 1 Cor 14,27; Col 3, 16; Ef 5,19...); en no pocos lugares pueden verse vestigios de textos litúrgicos (cf. Col 1,3-23; Ef 1,3-14,18-22; Flp 2,6-11...); y los mismos relatos de la eucaristía nos dejan ver un proceso de liturgización importante, que es necesario tener en cuenta para su correcta interpretación.

No extraña, pues, que poco a poco se fuera pasando de la «fracción del pan» a la «eucaristía», y que, según parece, los pasos de este

[3] C GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (Roma 1981)

[4] En este sentido el reciente estudio de V RAFFA, *Liturgia eucaristica, mistagogia della messa dalla storia e dalla teologia alla pastorale prattica* (Roma 1998) El autor viene a cuestionar la tesis de Giraudo

[5] J ALDAZABAL, *La eucaristía,* o c , p 309 Entre las p 303-335 el autor ofrece un estudio detallado de la plegaria eucarística, en sus orígenes, y sobre todo en su estructura y contenido actual, con abundante bibliografía sobre el tema.

proceso fueran los siguientes: *a)* Eucaristía en medio del ágape fraterno (relatos de Lc y 1 Cor). *b)* Eucaristía al final del ágape (1 Cor 11; relatos de Mt y Mc?). *c)* Eucaristía y ágape separados, y en momentos diferentes. *d)* Eucaristía sin ágape. Esta evolución, que en el NT aparece insinuada, a partir del siglo II se testificará como ya consolidada.

II. CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA ENTRE EL SIGLO II-III

Desde los datos anteriores, las comunidades cristianas, tanto en Oriente como en Occidente, fueron elaborando textos de plegaria eucarística, dándose una gran variedad según autores y zonas de influencia (Oriente, Occidente), hasta llegar al siglo (IV)V, en el que se llega a una fijación del canon romano. Los tres testimonios más importantes de esta época son: la *Didaché* (finales del S.I); las descripciones litúrgicas de Justino (a.150); la *Tradición Apostólica* de Hipólito (c.215-225).

1. Las fórmulas de bendición de la *Didaché*

Como ya indicábamos en el capítulo anterior [6], la *Didaché* es uno de los testimonios más antiguos, que nos transmite diversas fórmulas de bendición sobre el pan y el vino. Aunque su interpretación eucarística no esté del todo clara (pues se discute si son oraciones para la comida-ágape o para la eucaristía en sentido estricto [7]), parece evidente que se refieren a un contexto aucarístico. Ciertamente, falta el relato de la institución, y el texto parece ser de composición libre. Pero esto no quita para que fueran bendiciones en relación con la eucaristía [8], como claramente se ve en el cap. XIV, donde se habla de la necesidad de confesar los pacados para participar en el sacrificio. Los textos más importantes se encuentran en los cap. IX y X:

> «(C.9) Respecto a la eucaristía daréis gracias de esta manera: primero sobre la copa: "Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Je-

[6] Ver allí la presentación general y la bibliografía. Téngase en cuenta que la *Didaché* recoge materiales muy antiguos. El manuscrito fue descubierto en 1873 y editado por Bryennios, metropolita de Nicomedia. Su origen puede encontrarse en las comunidades de Palestina o Siria, donde cuadraría bien la evocación de los campos de trigo.

[7] Cf. J. P. AUDET, *La Didaché. Instructions des Apôtres* (Paris 1958) 372-433.

[8] Cf. L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, o.c., 339-349.

sús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos, amén". Luego sobre el pan partido: "Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos manifestaste por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos, amén". Como este pan estaba disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia en los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo eternamente. Que nadie coma y beba de vuestra eucaristía, sino los bautizados en el nombre del Señor. Pues acerca de ello dijo el Señor: no deis lo santo a los perros».

(C.10) Y después de saciaros daréis gracias así: Te damos gracias, Padre santo [...] Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas a la gloria de tu nombre y diste a los hombres en la alegría comida y bebida para su disfrute, a fin de que te den gracias. Mas a nosotros nos concediste comida y bebida espiritual y vida eterna por tu siervo [...] Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reúnela de los cuatro vientos, santificada, en el reino que has preparado».

La *Didaché* relaciona el bautismo, la penitencia y la eucaristía con la doctrina de las dos vías. En cuanto a la eucaristía, cabe resumir en estos aspectos: usa el término «eucaristía»; refiere la bendición del pan y el vino a Cristo, aunque no incluya el relato de la institución; destaca la participación en la comunión con corazón limpio; y la comunión eclesial que se expresa en el mismo símbolo del pan.

2. Las descripciones litúrgicas de Justino

Justino nos transmite un precioso testimonio sobre la celebración de la eucaristía en su *Apología,* escrita hacia el año 150, recogiendo la praxis que tenía lugar en dos situaciones de modo especial: la de la noche pascual, después del bautismo, y la de «día del sol» o domingo. He aquí los párrafos más significativos [9]:

«(C.65) Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se nos ha incorporado, lo llevamos a los llamados hermanos allí donde están reunidos. Hacemos las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado (...) Acabadas las preces, nos saludamos con el ósculo. Seguidamente se presenta al que preside sobre los hermanos pan y una copa de agua y vino mezclado. Cuando lo ha recibido, eleva al Padre de todas las cosas alabanza y gloria por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y hace una gran acción de gracias *(eucharistian epi poly poieitai),* porque por él hemos sido hechos dignos de estas cosas. Habiendo terminado él las oraciones y la

[9] Véase los textos más ampliamente en J. SOLANO, o.c., 61-67.

acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: amén. Amén significa en hebreo "así sea". Cuando el presidente ha dado gracias y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua eucaristizados, que también llevan a los ausentes».

«(C.67) Nosotros, por tanto, después de esto (bautismo y eucaristía) recordamos siempre para adelante estas cosas entre nosotros. Y los que tenemos, socorremos a todos los abandonados y siempre estamos unidos los unos a los otros. Y por todas las cosas de las que nos alimentamos bendecimos al Creador de todo, por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo.

Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio, de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y se leen los comentarios de los apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta o incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas. Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones. Y como antes dijimos, cuando hemos terminado de orar, se presenta pan y vino y agua, y el que preside eleva, según el poder que en él hay, oraciones e igualmente acciones de gracias, y el pueblo aclama diciendo el amén. Y se da y se hace participante a cada uno de las cosas eucaristizadas, y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos. Los ricos que quieren, cada uno según su voluntad, dan lo que les parece, y lo que se reúne se pone a disposición del que preside, y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a los que por enfermedad o por cualquier otra causa se hallan abandonados, y a los encarcelados y a los peregrinos, y, en una palabra, él cuida de cuantos padecen necesidad. Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos...»

Como puede apreciarse, el texto es un testimonio elocuente de la forma como aquella comunidad celebraba la eucaristía, pudiéndose distinguir los siguientes elementos:

— Reunión de la comunidad en el «día del sol», bajo la presidencia del obispo (o presbítero), por ser el día memorial de la resurrección del Señor.

— Tiene lugar una lectura de la Palabra: profetas (AT) y apóstoles (NT), se entiende incluyendo los evangelios escritos por ellos, terminando esta parte con las «plegarias comunes» y el beso de la paz.

— A continuación tiene lugar lo que puede llamarse «liturgia eucarística», con la presentación de los dones: pan, vino y agua, a lo que sigue la oración de acción de gracias que pronuncia el que preside, y a la que todos responden con el «amén».

— Seguidamente tiene lugar la comunión con los dones eucaristizados, que se une de modo muy significativo con la comunión a los ausentes llevada por los diáconos, e incluso con la comunicación de bienes a los necesitados.

— Además de que se resalta la actitud personal de fe que tienen los ya «iluminados» por el bautismo, como requisito para la participación en la eucaristía, también se pone de relieve la dimensión fraterna, caritativa y social de la misma eucaristía, a lo que se comprometen los que en ella participan.

— Aunque Justino no nos da detalle de cantos y movimientos de la asamblea, sí aparece con claridad que se trataba de una asamblea participante y activa, que vive con gozo este momento de encuentro comunitario, de renovación de la fe en el Señor resucitado.

3. La *Tradición Apostólica* de Hipólito

Justino no nos da ningún formulario de plegaria eucarística. En cambio, Hipólito nos ofrece el primer texto escrito de anáfora que se conoce. La *Tradición Apostólica* refleja no sólo la praxis de la Iglesia de Roma, sino también la de otras iglesias. Los datos sobre el autor son oscuros, aunque parece tiene una postura conservadora respecto a la de los papas de la época, sobre todo en relación con los síntomas de laxismo (novacianismo...). Su intención parece ser la de transmitir los textos cuyo origen lo encuentra en los mismos apóstoles [10]: de ahí el nombre dado al documento. El contenido podría retrotraerse hasta los años 180, aunque la fecha más común suele señalarse entre el 215-225. Las discusiones actuales sobre la autoría de Hipólito respecto a la *Tradición Apostólica* no invalidan la importancia de este testimonio.

[10] Cf B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte* (Aschendorf-Münster 1963); V. MARTIN PINDADO-J M SANCHEZ CARO, *La gran oración eucarística Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969), HIPÓLITO DE ROMA, *La tradición* (Salamanca 1986). Los autores se dividen hoy sobre la autoría de Hipólito. Como bien resume J Aldazábal, entre los autores que defienden esta autoría se encuentran B BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte* (Munster 1963 reciente edición preparada por A. Gherards, 1989), A. G MARTIMORT, *Nouvel examen de la Tradition d'Hippolyte* BullLittEccl 1 (1987) 5-25; ID., *Encore Hippolyte et la «Tradition Apostolique»* ibid, 2 (1991) 133-137; 3 (1996) 275-279. Entre los autores que niegan esta autoría se encuentran. M. METZGER, *Nouvelles perspectives pour la prétendue «Tradition Apostolique»* EO 3 (1988) 241-259; ID., *À propos des réglements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique* RevScRel 3-4 (1992) 249-261, ID., *Enquêtes autour de la prétendue «Tradition Apostolique»* EO 9 (1992) 7-36, J. MAGNE, *En finir avec la Tradition Apostolique* BullLittEccl 1 (1988) 5-22, A BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century* (Leiden 1995); M SIMONETTI, *Una nuova proposta su Ippolito* Augustinianum 1 (1996) 13-46.

Los *elementos de estructura* sobre los que se articula el texto son éstos:

— Diálogo inicial.
— Acción de gracias centrada en el misterio de Cristo.
— Relato de la institución.
— Anamnesis y ofrenda.
— Epíclesis de comunión.
— Doxología y «amén» del pueblo.

El texto, en concreto, es el siguiente:

«Una vez consagrado el Obispo, que todos le den el beso de paz y le saluden, porque ha sido constituido en dignidad; que los diáconos le presenten la oblación, y que él, extendiendo las manos sobre ella con todo el presbiterio, diga dando gracias:
Obispo: El Señor esté con vosotros.
Asamblea: Y con tu espíritu.
Obispo: Levantad vuestros corazones.
Asamblea: Los tenemos levantados hacia el Señor.
Obispo: Demos gracias al Señor.
Asamblea: Es justo y necesario.
Obispo:
Te damos gracias, oh Dios,
por tu Hijo muy amado Jesucristo,
a quien en los últimos tiempos tú nos enviaste
como Salvador, Redentor y mensajero de tu designio.
Él es tu Verbo inseparable,
en quien tienes tu complacencia,
a quien desde el cielo enviaste al seno de una Virgen,
quien, habiendo sido concebido,
se encarnó y se manifestó como hijo tuyo,
naciendo del Espíritu Santo y de la Virgen.
Él, para cumplir tu voluntad
y adquirirte un pueblo santo,
extendió sus brazos mientras sufría,
para librar del sufrimiento a los que en ti creen.
Cuando se entregaba a la pasión voluntaria,
para destruir la muerte
y romper las cadenas del diablo,
para aplastar el infierno
y llevar a los justos a la luz,
para fijar la regla (de fe)
y manifestar la resurrección,
tomando pan, pronunció la acción de gracias y dijo:
Tomad, comed, esto es mi cuerpo,
partido por vosotros.
Del mismo modo tomó el cáliz, diciendo:
Ésta es mi sangre, derramada por vosotros.
Cuando hacéis esto, hacedlo en memorial mío.

Por eso, haciendo memoria
de su muerte y resurrección,
te ofrecemos este pan y este cáliz,
dándote gracias por habernos hecho dignos
de estar ante ti y de servirte como sacerdotes.
Te suplicamos que envíes tu Espíritu Santo
sobre la oblación de la Santa Iglesia,
congregándola en la unidad.
Da a todos los que participan
en tus santos misterios
la plenitud del Espíritu Santo,
para que sean confirmados en su fe por la verdad,
a fin de que te alabemos y glorifiquemos
por tu Hijo Jesucristo,
por quien se da a ti la gloria y el honor,
con el Espíritu Santo,
en la Santa Iglesia,
ahora y siempre por los siglos de los siglos.
Asamblea: Amén».

Como puede apreciarse, la dinámica y la estructura que muestra esta plegaria eucarística es la que seguirá la Iglesia en la renovación propuesta por el Vaticano II. No en vano ésta ha venido a ser la primera plegaria nueva propuesta, y la que de hecho más es utilizada en la actualidad. Sin embargo, es preciso añadir, como bien señala J. Basurko, que «este texto no se concibe como un formulario invariable para ser recitado de memoria o para ser leído de un libro. La recomendación que añade Hipólito hace ver que, todavía en su tiempo, está en vigor el principio de la improvisación sobre un esquema o boceto previo, recibido de la tradición» [11]:

> «Que el obispo dé gracias como anteriormente. No es necesario que lo haga con las mismas palabras ni se esfuerce en pronunciarlas de memoria. Si alguno es capaz de recitar una plegaria prolongada, que así lo haga; si otro, en cambio, prefiere una breve, que la diga. Que cada cual ore según su capacidad dando gracias a Dios; pero que pronuncie una oración sanamente ortodoxa» [12].

Esta anáfora de Hipólito, venerable por su antigüedad, por su simplicidad y por su contenido y densidad oracional, ha tenido una influencia considerable en las liturgias tanto de Oriente como de Occidente. En el siglo IV encontramos ya anáforas de una mayor extensión, y a veces hasta de un recargamiento exagerado. Ejemplos

[11] X. BASURKO, *Compartir el pan*, o.c., 196-197.
[12] HIPOLITO DE ROMA, ibid., 50.

son las que nos transmiten las *Constituciones Apostólicas* [13]. Sin embargo, las grandes anáforas de la época patrística mejoran tanto en estructura como en contenido, destacando la riqueza de la *anámnesis* y de la misma *epíclesis,* como veremos.

III. FENÓMENOS DE EVOLUCIÓN EUCARÍSTICA Y COMUNIDAD CRISTIANA

Cada gran período eucarístico implica unos fenómenos más salientes de evolución celebrativa, que condicionan y a la vez posibilitan unas formas determinadas de expresión ritual y de participación de la comunidad cristiana. Fe y expresión de la fe, vida comunitaria y participación eucarística caminan unidas en cada momento de la historia. La interrelación de estos aspectos muestra la riqueza y originalidad de cada evolución.

1. **Creatividad y eclesialidad eucarísticas:** s.IV-VII

Nos parece que éstas son las dos notas más destacables de la evolución eucarística durante estos siglos. Pero en ellas se encierran numerosos aspectos, que intentamos explicar brevemente.

a) *Creatividad y fijación de formularios*

Después de la *Tradición Apostólica* de Hipólito (s.III), los testimonios sobre oraciones, plegarias y ritos eucarísticos son más bien parcos hasta entrado el siglo VI. La configuración de la misa latina en Roma durante los siglos IV-V tiene numerosos puntos oscuros. Sin embargo, sabemos que ya en el siglo IV se inicia un período de gran creatividad litúrgica de textos y oraciones para la eucaristía, que poco a poco se irán fijando por escrito y seleccionando. El proceso es claro: al principio se da una composición más espontánea de textos; éstos se utilizan en las celebraciones de la eucaristía; en su utilización se va discerniendo sobre su calidad; los mejores de entre ellos se eligen, se recopilan y se escriben, dando lugar a pequeños fascículos o *libelli;* estos «libelos» se difunden y propagan para su utilización en las diversas comunidades [14].

[13] Cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Turín 1962), c.VIII, p.497-511.

[14] Cf. E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romaines,* t.I (Città del Vaticano 1949); t.II (Québec-Presses Universitaires Laval 1952): t.III (Città del Vaticano 1960).

Las causas que motivan este proceso son diversas: el crecimiento de las comunidades y la necesidad de disponer elementos para la celebración; la natural tendencia a elegir lo mejor, superando la «improvisación litúrgica» de siglos anteriores; la necesidad de un cierto control de calidad y verdad, para evitar la difusión de textos compuestos por autores incompetentes y hasta heréticos, de los que se queja San Agustín y a los que se refieren algunos concilios provinciales [15]; finalmente, la intercomunicación litúrgica que se establece entre Iglesias e Iglesias, y que lleva a una mayor riqueza y uniformidad [16]. Por otro lado, el hecho de que en esta misma época se pasara del griego al latín, y ésta viniera a ser poco a poco la «lengua litúrgica» de la Iglesia romana, favoreció la creación y la uniformidad de formularios.

Todo ello contribuyó de forma decisiva a la formación de los libros llamados «Sacramentarios», que, recogiendo diverso material litúrgico eucarístico, se destinan y sirven para la celebración en las diversas comunidades. El más antiguo de estos Sacramentarios es el llamado «leoniano» o «veronense» (s.V-VI), que es una recopilación de «libelos» sin gran orden, donde se encuentran numerosos formularios de misas, a veces para un mismo día. Más tarde (s.VII-VIII) aparecerán otros Sacramentarios, que ordenan ya los formularios siguiendo el ritmo del año litúrgico y en correspondencia con las celebraciones del calendario. Responden a dos grandes tradiciones: la «gelasiana», que recoge más los usos de las iglesias en que celebra un presbítero; y la «gregoriana», que se refiere más a las celebraciones presididas por el Papa. Existen, pues, diversos ejemplares de Sacramentarios «gelasianos» (nombre derivado del papa Gelasio: a.492-496) y de Sacramentarios «gregorianos» (nombre derivado del papa Gregorio I: a.590-604) [17]. Los Sacramentarios son las fuentes más importantes de la liturgia romana, la manifestación y el fruto más claro de la creatividad eucarística, el punto de referencia más necesario para la comprensión de muchos de los textos con los que todavía hoy rezamos y celebramos la eucaristía.

[15] Así el *Concilio de Hipona* del 393, can. 21 b., dice: «Si alguno copia por su propia cuenta un modelo venido de otra parte, que no lo utilice antes de haberlo sometido a los hermanos más instruidos»: ed. C. MUNIER, *Concilia Africae* 1974 (CCL 149), p.39.

[16] Cf. X. BASURKO, «La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica», en D. BOROBIO (ed.), *La celebración en la Iglesia,* vol. I: *Liturgia y sacramentología fundamental* (Salamanca 1985), p.50-159 [91].

[17] Las ediciones principales de los sacramentarios romanos son éstas: *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV 80), ed. L. C. MOHLBERG-L. EIZENHOFER-P. SIFFRIN (Roma 1956); *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Sacramentarium Gelasianum), ed. L. C. MOHLBERG-L. EIZENHOFER-P. SIFFRIN (Roma 1960); *Sacramentarium Gregorianum,* ed. J. DESHUSSES, 3 vols. (Freiburg 1971, 1979, 1982).

b) *Variedad de liturgias y de plegarias eucarísticas*

La mayor calidad y uniformidad no se opone a la variedad y diferenciación. La misma estructura fundamental eucarística va a configurarse según «órdenes rituales» diferentes y expresiones oracionales diversas. Ello se debe a las diversas organizaciones eclesiásticas territoriales en Oriente y Occidente, a las zonas de influencia de las grandes capitales, a la diversidad lingüística y cultural, a la distinta sensibilidad y vivencia, a la diferente tradición ritual y simbólica... [18]. Así se explica el nacimiento de las diversas «familias litúrgicas».

En Oriente, desde el siglo V, y a partir de los tres grandes centros de vida eclesiástica (Antioquía, Alejandría y Constantinopla), se forman tres ordenamientos litúrgicos diferentes: la liturgia sirio-occidental, la liturgia egipcia y la liturgia bizantina, que posteriormente conocen diversas ramificaciones [19]. Estas liturgias, al mismo tiempo que «fomentaban el esplendor de las ceremonias» con diversidad de ritos y procesiones, ponen de relieve el carácter simbólico y mistérico de la celebración, y nos ofrecen una riqueza de formularios y de plegarias eucarísticas. Entre estas últimas pueden contarse la anáfora alejandrina de San Basilio, la de los Apóstoles, la de San Juan Crisóstomo, la de Santiago, la de San Marcos, o bien las anáforas de Addai et Mari, la de Nestorio, la de Teodoro de Mopsuestia, la de Serapión de Thmuis... [20]. Estos textos, con sus características y fisonomía propias, constituyen una aportación teológica y litúrgica de primer orden, y nos hablan de la variedad en la unidad eucarística [21].

En cuanto a Occidente, si bien falta el elemento de diferenciación lingüística (en todas partes se habla latín) y la diversidad de sedes que puedan competir con Roma, también se llega a un desarrollo de ritos o liturgias particulares. Mientras algunos autores distinguen dos familias litúrgicas: la romano-africana y la galicano-hispánica, otros prefieren hablar de liturgia romana, y de otras liturgias surgidas de un tronco galicano más o menos común, tales como la liturgia *hispánica* y más tarde «mozárabe» (por su vigencia y pervivencia entre los mozárabes), la liturgia *galicana* en sentido estricto, la litur-

[18] Cf. X. BASURKO, *La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia,* 92-93

[19] A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem* (Roma 1947); I. H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient* (Paris ²1980).

[20] Véanse los textos en A. HANGGI-I. PAHL, *Prex eacharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti:* Spicilegium Friburgense, 12 (Friburgo 1968). V. M. PINDADO-J. M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969). También en J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eacarística oriental* (Madrid 1983).

[21] Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, ibid., donde se puede encontrar un excelente análisis de las plegarias eucarísticas.

gia *céltica* de los pueblos del noroeste de Europa (Irlanda y Escocia sobre todo), y la liturgia milanesa o *ambrosiana,* que tiene su centro en Milán. Sin detenernos a explicar sus peculiaridades en este momento [22], también en este caso podemos decir que destaca la riqueza de oraciones, de formularios y de anáforas o plegarias eucarísticas que se disponen para cada una de las celebraciones, y cuya composición es muy variada en tiempo y lugar de procedencia (entre los s.V-X principalmente) [23]. De todo lo dicho puede deducirse la vitalidad creativa de la Iglesia entre los s.IV-VII, su unidad en la pluralidad, su riqueza en la diferenciación...

c) *Eclesialidad eucarística*

Iglesia y eucaristía son como dos aspectos constitutivos de una misma realidad: la Iglesia es esencialmente encarística, y la eucaristía es esencialmente eclesial. Sin embargo, esta eclesialidad eucarística aparece pocas veces tan bien expresada en la liturgia occidental como en el período que nos ocupa. Tres son los gestos que la manifiestan de modo especial: el culto estacional *(tituli, stationes),* el trozo de pan consagrado que el Papa envía a los presbíteros que no participan en su celebración *(fermentum),* y el pan consagrado en otra celebración precedente que se mezcla en el cáliz de la celebración actual para la comunión *(sancta).*

Respecto al *culto estacional,* se desarrolla sobre todo en el siglo V-VII. Su explicación es ésta: Roma es invadida por los bárbaros; el Papa juega un papel religioso y hasta político importante; las comunidades cristianas se han extendido por los barrios y hasta por los pueblos o zonas rurales *(pagi);* las celebraciones papales eran una manifestación religioso-social para todos; como no todos podían trasladarse a estas celebraciones, es el mismo Papa quien, en la fecha e iglesia por él elegido como *statio,* se traslada para las celebraciónes [24]. Estas celebraciones, que se fijarían por escrito según el *circu-*

[22] Para un estudio general de estas liturgias puede verse J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* o.c., 65ss; B. BOTTE, «Introducción general», en A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* o.c., 45-64.

[23] J. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* 67. En cuanto a la liturgia hispánica, las piezas o furmularios variables para cada misa son: dos antes del relato de la institución (llamadas *illatio* y *post sanctus),* y una después del relato (llamado *post pridie).* Recuérdese cómo los libros más importantes de la liturgia hispánica son el *Liber Ordinum,* ed. M. FEROTIN (Monumenta Ecclesiae Liturgica, 5) (París 1904); el *Liber sacramentorum,* ed. M. FEROTIN (Monumenta Ecclesiae Liturgica, 6) (París 1912); y el *Oracional Visigótico,* ed. J. VIVÈS (Monumenta Hispaniae sacra. Series Liturgica, 1) (Barcelona 1946).

[24] Cf. J. P. KIRSCH, *L'origine des Stations liturgiques du Missel Romain:* EL 41 (1927) 137-150; ID., *Die Stationskirchen des Missale Romanum:* Ecclesia Orans 19 (1926).

lum anni, solían tener por centro la eucaristía, considerada de modo especial en el contexto como la máxima expresión de la unidad eclesial En efecto, en esta celebración aparecía la Iglesia en su estructura externa (Papa, obispos, presbíteros, diáconos, ministros diversos, pueblo), y en su misterio interno (Pascua actualizada, salvación y unidad), en su unidad en la cabeza visible de Cristo (el Papa), y en su diversidad en los diversos lugares y comunidades que se reúnen desde la dispersión y se dispersan desde la unidad

En cuanto al *fermentum,* se trata de un rito que obedece a lo siguiente. la celebración única y la participación de todos en la liturgia papal permanecía siendo un ideal, pero las comunidades habían aumentado, y muchos presbíteros tenían que celebrar en su *titulus* (como parroquia) los domingos y días de fiesta, sin poder participar en la misa papal; para sustituir esta presencia y expresar la unidad entre todos con el Papa, se establece el rito del *fermentum,* por el que el Papa envía un trozo de pan por él consagrado, que el sacerdote pondrá en el cáliz antes de la comunión El papa Inocencio I, en el 416, lo decía expresamente en su carta a Decencio de Gubbio

> «En cuanto al *fermentum* que enviamos el domingo a los diversos titulos es para que aquellos sacerdotes que no pueden celebrar con nosotros debido al pueblo que les ha sido confiado, recibiendo por los acólitos el *fermentum* confeccionado por Nos, no se sientan, sobre todo en este dia, separados de nuestra comunión» [25]

Y en relación con el rito del *sancta* (que hay que unirlo al *fermentum»),* se trata del pan consagrado y conservado para la comunión de enfermos o para el viático, que al comienzo de la celebración era presentado al Papa para verificar su cantidad y estado, y que después del *Pater* era colocado en el cáliz Con este rito se expresaba al mismo tiempo la unidad con el Papa y la unidad entre las diversas celebraciones eucarísticas Aparte de su utilidad práctica como medio para renovar las especies, lo que realmente destaca es su sentido simbólico de comunión eucarística y de unidad eclesial en y por la eucaristía [26]

[25] INOCENCIO I, *Epist ad Decentium* 1, 4 PL 20,553 El principio ya enunciado por Ignacio de Antioquia, *Philad* 4 «Una unica eucaristia, un unico altar, un unico obispo», alcanza ahora esta expresion ritual

[26] De este rito nos dan cuenta los llamados «Ordines Romani», ed M ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-age* (Louvain 1931ss), 5 vols Aqui OR 1 ANDRIEU, vol 2, n 48, p 82 y n 95, p 98, OR 11 ANDRIEU, vol 2, n 6, p 115

d) *La participación del pueblo*

Durante los primeros siglos la participación del pueblo en la liturgia eucarística es por regla general activa y plena El pueblo conoce la lengua, y entiende lo que se dice y lo que se hace La eucaristía se celebra casi siempre con la presencia y participación de la comunidad, y se repite según las necesidades de la misma comunidad. Los presbíteros son ordenados para la presidencia y el servicio de la comunidad, y no tanto para la celebración privada de la misa Participar en la eucaristía del domingo y celebrar el «día del Señor», lejos de ser una carga, es posibilidad de ser cristiano, como dirán al principio del siglo IV los mártires de Abitinia «No podemos ser cristianos sin celebrar el día del Señor» [27]. La eucaristía era en verdad el momento del encuentro, de la fraternidad, de la comunión, de la identidad, de la participación en los símbolos (pan eucarístico, aceite de la unción), de la solidaridad con los enfermos, los catecúmenos y los penitentes. Por eso, participar era un «privilegio» y un motivo de alegría.

Y esta participación se manifiesta de formas diversas significativas la primera es el desempeño de *diversos servicios y ministerios litúrgicos* en la eucaristía, como bien señalan la *Tradición Apostólica* de Hipólito, San Cipriano, el *Testamentum Domini,* las *Constituciones Apostólicas* (sobre todo del s III). En estos documentos se nos habla de diversos ministerios litúrgicos, como el de los «lectores», elegidos por sus cualidades para la proclamación de la Palabra, los «subdiáconos», que ayudan al diácono en el altar, los «exorcistas», que oran sobre los posesos para liberarlos del poder del demonio, los «acólitos», que acompañan al obispo y sirven en al altar, los «salmistas y cantores», que asumen la función del canto en la asamblea; los «ostiarios o porteros», que vigilan la entrada de la iglesia antes y durante la celebración... [28]. Por supuesto que no siempre ni en todos los lugares se desempeñaron de igual modo estos servicios y ministerios Pero la abundancia y valor de los testimonios nos hablan de su importancia y su extensión, cuando todavía los clérigos no habían acaparado estas funciones

Otro gesto significativo de esta participación del pueblo son las *ofrendas* Como es bien sabido, en los primeros siglos este rito tenía gran importancia Ya Justino habla de los dones que aportan los fieles según sus posibilidades, y que luego son distribuidos para soco-

[27] Cf RUINARD, *Acta martyrum* (Verona 1931) 342ss

[28] Vease, por ejemplo, nuestro estudio D BOROBIO, *Ministerio sacerdotal Ministerios laicales* (Bilbao 1984), ID , *Ministerios laicales Manual del cristiano comprometido* (Madrid 1984), ID , *Los ministerios en la comunidad* (Barcelona 1999)

rrer a los necesitados [29]. Hipólito nos dice que este servicio es confiado a los diáconos [30]. Cipriano advierte que nadie puede participar del banquete si antes no ha presentado su ofrenda [31]. Y Agustín afirma que no pasó ni un día sin que su madre aportara la ofrenda al altar [32]. Los testimonios al respecto son muy abundantes, y en lo que nos interesa cabe resaltar este aspecto: la presentación de la ofrenda es el signo de un derecho y deber a participar en la eucaristía: el obispo (como ya afirmaba el concilio de Elvira hacia el 300) sólo debe recibir la ofrenda de aquel que puede comulgar [33]; no se puede participar en la eucaristía sin participar en la fraternidad y la ayuda a los más necesitados. Por eso, como dice el concilio de Cartago, del 397, entre los dones que aportan los fieles, unos se dedican a la consagración (pan y vino), mientras otros se destinan a los necesitados [34]. Sacrificio eucarístico y sacrificio ofrenda por los demás van unidos.

Y, evidentemente, otro signo, el más importante, de la participación de los fieles en la eucaristía es la *comunión*. Ya la *Tradición Apostólica* se refiere a la comunión dentro de la misa e incluso en casa [35]. Autores como Basilio, Jerónimo, Agustín se refieren a la comunión «cotidiana», lo que manifiesta cómo ésta es la forma más común de participar en la eucaristía los fieles cristianos, por lo menos hasta el siglo V [36]. Sin embargo vemos cómo ya San Juan Crisóstomo se lamenta de que sean pocos los que comulgan: «En vano se celebra cada día el sacrificio; en vano nos presentamos todos los días ante el altar: nadie viene a comulgar» [37]. Y las quejas se repetirán a partir del siglo V. Sin duda, el enfriamiento de las comunidades, la «conversión interesada», la insistencia en la pureza y la continencia, el acento progresivo en la sacralidad y el misterio... influirán en este progresivo dejar la comunión. No obstante, en general debe mantenerse la afirmación de una participación ejemplar de la comunidad primitiva. Participación que a veces se nos describe como bulliciosa (Juan Crisóstomo llama al orden a quienes «arman jaleo»), otras ve-

[29] JUSTINO, *Apologia primera*, c.66-67: ed. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, I, p.63-64.

[30] B. BOTTE, *La Tradition Apostolique*, o.c., p.11 y 55.

[31] SAN CIPRIANO, *De opere et eleemosynis*, 15.

[32] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 9.

[33] J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Madrid-Barcelona 1963), can.28, p.6.

[34] *Concilio de Cartago*, can.23: ed. C. MUNIER, *Concilia Africae*, o.c., p.39-40. Cf. B. CAPELLE, *Quête et offrande:* LMD 24 (1950) 121-138.

[35] *La Tradition Apostolique*, n.22: B. BOTTE, p.60, y n.37: ibid., p.84.

[36] Véase SAN AGUSTÍN, *Epist. ad Januar.* 54, 2.

[37] S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Ephes. Hom.*, 3, 4.

ces como festiva (Egeria nos cuenta la participación con cantos en Jerusalén), y otras plural y comunicativa (como hemos visto en las «estaciones» de Roma) [38].

2. Crecimiento ritual y proceso de privatización: siglos VIII-XI

Si entre los siglos IV-VII la liturgia romana conoce su mayor riqueza y autenticidad, durante los siglos VIII-XI conocerá su mayor extensión, pero a la vez su principio de privatización con sus diversas manifestaciones.

a) *«Exportación» y enriquecimiento de la liturgia romana*

La liturgia romana de la eucaristía se nos presenta en su estado puro de desarrollo en los *Ordines Romani,* sobre todo en el *Ordo I.* Los libros recogen el culto estacional papal, y están destinados a servir de guía y ayuda a quienes no estaban familiarizados con la liturgia romana, fuera del territorio de la misma Roma. El *Ordo I,* al que sigue una larga serie de *Ordines,* es la copia de un modelo procedente de Roma, escrito en territorio anglosajón hacia finales del siglo VII. En él, junto con el resto de *Ordines,* se nos describe una liturgia de la misa estructurada en torno a tres movimientos o procesiones: la de entrada, culminada con la «colecta»; la de las ofrendas, concluida por la oración *super oblata,* y la de comunión, terminada por la oración de poscomunión. Junto a esto se nos habla de tres tipos de misa: la solemne o estacional, celebrada por el Papa; la presidida por el presbítero en el «título» o dominical, y la de un grupo menor, celebrada en circunstancias especiales [39]. Este orden dinámico y esta solemne simplicidad, expresada en ritos y fórmulas, debió ser especialmente atrayente a los pueblos franco-germánicos, por lo que fue exportada, aceptada y enriquecida con nuevos elementos.

En efecto, el año 754 Pipino el Breve decreta la adopción de la liturgia romana en todo el imperio franco. Los motivos son varios: el conocimiento y la admiración que produce en monjes y peregrinos llegados a Roma y que vuelven con estos libros litúrgicos; el interés político por lograr una unidad en todo el imperio, a lo que ayudaba grandemente la uniformidad litúrgica; la necesidad de poner orden

[38] Cf. G. MORIN, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VIIe siècle:* Revue Bénédictine 28 (1911) 296-330.

[39] M. ANDRIEU, *Ordines Romani,* vol.I, o.c.

en la variedad un tanto confusa en el culto del reino de los francos; el deseo de incrementar los vínculos de unión con Roma y con el Papa... [40]. De cualquier forma, se produjo una ida y venida de libros litúrgicos de Roma al imperio franco-germano que dio como resultado una cierta «hibridación» y enriquecimiento de la liturgia romana, al intentar adaptarla al espíritu, la sensibilidad y costumbres de aquellos pueblos. «Así pues, la liturgia latina que se codifica en esta época (el *Hadrianum,* suplementado por Alcuino entre 801-804, y el *Pontifical romano-germánico* del 950) y que continuará siendo la liturgia latina de Occidente, a partir de este período no es puramente romana, sino mixta: romano-franca, o romano-germánica» [41].

b) *Multiplicación de oraciones privadas en la eucaristía*

Una de las consecuencias de la influencia señalada en la eucaristía fue la tendencia a acentuar los aspectos sentimentales y penitenciales expresados sobre todo en las oraciones privadas o «apologías», reservadas al sacerdote celebrante, y que se multiplicarán a partir de este momento [42]. Estas oraciones están con frecuencia redactadas en singular. Ya no se encuentra en ellas tanto el «nosotros» cuanto el «yo», seguido de numerosas peticiones, acusaciones de pecado, confesiones. Adquieren su máximo desarrollo en los siglos IX-XI, viniendo luego a desaparecer casi bruscamente. Ya el *Sacramentario de Amiens* (siglo IX) introduce, entre las oraciones romanas, otras oraciones o apologías privadas, que sitúa en los momentos procesionales y de acercamiento al altar: en los ritos de entrada, cuando se acerca el sacerdote al santuario; en la preparación de los dones, cuando comienzan los sagrados misterios; en la preparación a la comunión, cuando se va a participar de la mesa sagrada [43]. Con frecuencia, estas oraciones van acompañadas de gestos y actitudes del sacerdote, tales como unión de manos, inclinaciones, golpes de pecho... El auge de las apologías y su exageración se manifiesta de modo especial en un ordinario de la misa compuesto hacia el 1030, y que al ser editado en 1557 por Flacius Illyricus fue llamado *Missa Illyrica.* En él se recogen casi todas las oraciones que en aquel tiempo estaban en uso, encontrándose apologías para nume-

[40] Cf B NEUNHEUSER, *Storia della liturgia atraverso le epoche culturali* (Roma 1977) 55-70 Lo mismo E CATANEO, *Il culto cristiano in Occidente,* o c , 159ss

[41] X BASURKO, *La vida liturgico-sacramental,* o c , 114 33

[42] Cf P BORELLA, *Le «apologiae sacerdotales» negli antichi messali ambrogiani* EL 63 (1949) 27-41

[43] Cf V LEROQUAS, *L'Ordo missae du sacramentaire d'Amiens BN lat 9432* EL 41 (1927) 435-445

rosos momentos de la celebración: para después de revestirse, para entrar en el templo, para después de besar el altar, para el ofertorio, para después del Sanctus, para la comunión... [44]. Sin duda, estas oraciones fueron expresión del sentimiento de la devoción y de la penitencia e indignidad del hombre ante la grandeza del misterio. Para comprenderlas hay que situarlas al lado del aumento de incensaciones, procesiones, elementos dramáticos y poéticos... como aportación típica de la liturgia franco-germánica. Pero, sin despreciar este fenómeno, hay que añadir que contribuyó en gran medida al privatismo de la misa, al devocionismo eucarístico clerical, a la separación del pueblo y, en definitiva, a la pérdida de su sentido comunitario.

c) *Disminución progresiva de la participación del pueblo*

Junto a lo anterior encontramos otras manifestaciones del progresivo alejamiento y reducción participativa del pueblo en la eucaristía. Si el «privatismo sacerdotal eucarístico» es una causa importante, no menos importancia tiene la incomprensión del latín, como lengua litúrgica utilizada. «Al ser trasplantada al imperio franco, la liturgia romana no cambió de lengua, porque también en él la lengua culta era el latín; pero precisamente por esto la entendía solamente una clase social reducida, identificada casi exclusivamente con el clero» [45]. Así el latín será la lengua sagrada que envuelve el misterio litúrgico, que viene a ser privilegio del clero, que aleja al pueblo de su participación externa en la eucaristía.

Consecuencia de todo ello es la disminución evidente de la participación del pueblo, como se manifiesta por estos tres hechos: el primero es la práctica desaparición de casi todos los servicios-ministerios litúrgicos desempeñados por laicos, puesto que los que antes existían (lector, cantor, acólito, ostiario...), ya a partir del siglo V-VI se clericalizan entrando a formar parte del *iter* hacia el sacerdocio, y viniendo a ser las llamadas «órdenes menores» [46]. El segundo hecho en que se manifiesta la pérdida de participación es la desaparición de las ofrendas del pueblo según se hacían antes: junto a la sustitución del pan fermentado por el pan ácimo de la que ya nos hablan Alcuino y Rabano Mauro, se produce la sustitución de las ofrendas por los donativos en metálico, reducida luego a algunos días determinados, y la pérdida de relieve de la fracción del pan, tan importante en otros tiempos. Y el tercer hecho en que se muestra el decrecimiento en la participación es el manifiesto abandono de la comunión eucarística:

[44] Cf J A JUNGMANN, *El sacrificio de la misa*, o c , 103
[45] Ibid , 105
[46] D BOROBIO, *Ministerio sacerdotal Ministerios laicales*, o.c.

a la concepción de la eucaristía como *bona gratia* que Dios envía y de la que se participa por la consagracion, aun sin la comunión, se une el sentimiento de indignidad, la inaccesibilidad del misterio, la perdida de conciencia de la necesidad de participar en el sacrificio «En sustitución, la misa se convierte cada vez más en el misterio del advenimiento divino, que desde lejos se admira y se adora, porque la mayoría de los fieles ya no tiene por costumbre comulgar ni siquiera en los dias festivos la comunión ya había dejado de ser el pan de cada día» [47]

d) *Explicaciones y primeras alegorias de la misa*

Con todo, no puede afirmarse que en la Edad Media no existiera una preocupación por la participacion en la misa, tanto de los clerigos como del pueblo Así, a los clerigos carolingios se les exige que ellos mismos entiendan la misa, y que la sepan explicar al pueblo a quien deben enseñarle todo el culto cristiano *(totius religionis studium et christianitatis cultum)* Por eso, siguiendo a Gregorio Magno (padre de la devoción a la misa) y a Isidoro de Sevilla (padre de la cultura medieval y sustituto de los Padres catequetas), surgen las llamadas «Exposiciones de la Misa» *(Expositiones Missae),* cual elemento de explicación y catequesis sobre la eucaristía [48] En estos libros se manifiestan dos tendencias una preocupada de la ilustración del rito concreto con el significado que le dan las palabras que le acompañan, otra preocupada por descubrir su valor simbólico, recurriendo a una lectura alegórica, tanto de los gestos como de las palabras

La explicación simbólica alegórica, que tiene sus precursores ya en Padres como Teodoro de Mopsuestia († 428) o el Pseudo-Dionisio (s VI), viene a tener ya en estos momentos gran importancia Con ella se pretende explicar lo inmediato a través de un sentido oculto, al que remite y que le da sentido Era una forma de acercar al pueblo a la comprensión de la eucaristia, una vez producida la separación Amalario de Metz († 837) fue el que primero desarrolló este método [49] Partiendo de que «en el sacramento del pan y el vino se en-

[47] J JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa* o c , p 109

[48] Se encuentran *Expositiones Missae* de autor anonimo, que suele comenzar con el «Dominus vobiscum», como por ejemplo PL 83, 1145-1154, 138, 1163-1173, 147, 191 200, 96, 1481-1502 O bien de autor conocido como AMALARIO, *Opera liturgica omnia* (ed J M HANSSENS, Citta del Vaticano 1948-50) *Missae Expositiones* I 225-338, II, 255-372, FLORO DIACONO, *Opusculum de Expositione Missae* PL 119, 15-72

[49] Vease al respecto J M HANSSENS, *Le texte du «Liber Officialis» d Amalaire* EL 47 (1933) 113 125, ID , *Le premier commentaire d Amalaire a la messe* ibid , 44 (1930) 24 42

cuentra presente la pasión de Cristo»[50], explica todos los ritos y momentos de la misa en referencia a uno de los aspectos de la pasión, e incluso de la vida de Cristo Así, el introito significa el ingreso de Cristo en el mundo, el *Kyrie,* la preparación profética, el Gloria, el nacimiento, la epístola, la predicacion de Juan Bautista, el prefacio, el himno de Cristo en la ultima cena, las primeras oraciones del canon, la triple oracion de Cristo en el huerto, el *unde et memores,* la elevacion de Cristo en la cruz, el *supplices,* la muerte de Cristo que inclina su cabeza, el *nobis quoque,* el último grito de Cristo en el momento de morir, el *Pater noster,* el descenso de Cristo al sepulcro [51]

Aunque la intencion de ese y otros comentarios fuera buena, se percibe claramente su exageración Por eso, vendrían reacciones en sentido contrario, afirmando un realismo sacramental eucarístico y una mayor seriedad en la interpretación de la misa, como hicieron autores significativos de la epoca, tales como Floro de Lyon († 860) o Pascasio Radberto [52] El hecho es, no obstante, que estas explicaciones en uno u otro sentido no lograron una mejor y mas activa participación del pueblo, que siguió alejándose y siendo alejado del altar, por las condiciones como se celebraba la eucaristía

3 Descentralización celebrativa de la eucaristía en las explicaciones y en la participación: siglos XII-XV

Durante este periodo llega a un momento álgido la «descentralizacion celebrativa de la eucaristia», en cuanto que el centro no se pone ya en la celebración del sacrificio, sino en la presencia del misterio, y lo importante no es la presencia de la comunidad, sino la misa del sacerdote, y lo decisivo no es la participación del pueblo en la eucaristía, sino en sus efectos

a) *Retorno y unificación del rito eucarístico*

Entre el siglo VIII y el XI la liturgia romana se extiende al imperio franco-germano (sacramentarios gelasianos y gregorianos) y a la peninsula iberica (Gregorio VII impondrá en 1085 la liturgia romana, aboliendo la mozárabe, que pervivira en Toledo) De esta expan-

[50] AMALARIO DE METZ, *Liber Officialis* ed Hanssens, o c , 11, 340

[51] AMALARIO, *Expositio missae* Hanssens, I, 256

[52] FLORO DIACONO, *Expositio missae* PL 119, 15-72, PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini* PL 120 1259ss

sión vino a resultar un nuevo modelo de ordinario de la misa, el franco-romano, que se impuso pronto en muchas regiones y, volviendo a Roma, acabará siendo aceptado e imponiéndose en toda la Iglesia. El *Pontifical romano-germánico,* compuesto en Maguncia hacia el 950, es el ejemplo más importante de esta síntesis [53].

Sin embargo, esta unidad no suponía una obligada uniformidad. Cabían diversas aplicaciones o elementos, según la voluntad de las autoridades locales o regionales. Serán las órdenes religiosas (Cluny, cistercienses, dominicos, franciscanos...) las que más contribuirán a conseguir una cierta uniformidad. En concreto, fueron los franciscanos quienes, al adoptar como liturgia propia la proveniente de la curia romana del siglo XII *(Missale secundum usum romanae curiae),* debido a su sencillez y adaptación, la extendieron por toda Europa, logrando una cierta uniformidad. En este misal se prescindía de numerosas ampliaciones, saludos, bendiciones, oraciones privadas, gestos, que se encuentran en los misales venidos del Norte, y que se agrupan sobre todo en el momento de la entrada, el ofertorio y la comunión. Y además supone el paso del «sacramentario» al misal completo o plenario, que contiene lo necesario para la celebración de cada día del año, junto con el ordinario de la misa, lo cual aumentaba su valor práctico. Los frailes itinerantes de San Francisco llevaron este tipo de misal por todo el mundo, haciendo que fuera el misal más usado en la cristiandad. Con la invención de la imprenta se impondrá en toda la Iglesia latina, y en el tiempo de la reforma tridentina servirá de base al misal de Pío V [54].

b) *Centralidad de la presencia real*

Desde San Isidoro de Sevilla, se vino extendiendo en la Iglesia la admiración y devoción a la presencia real. Al sentimiento y devoción de los fieles se une ahora la reflexión teológica de los escolásticos, y la expresión litúrgica de la celebración.

Junto a esto cabe señalar un cambio fundamental en el rito de la misa: es la elevación de la hostia después de la consagración, introducida al principio del siglo XI. Clérigos y fieles van a dar una importancia muy grande a este gesto. El sacerdote lo realiza después de haber repetido los gestos de Jesús en la última cena (tomar el pan en las manos, levantar los ojos al cielo...), poniendo todo el énfasis en las palabras, y realzando el momento de la elevación, al que todos

[53] *Pontifical romano-germanique,* XCIII, Ordo Missae...: ed. C. VOGEL-R. ELZE (Città del Vaticano 1963); C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge* (Spoleto 1966).

[54] Cf. J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* 127-128.

estaban atentos. Esta ceremonia, exaltada como centro de la consagración, y por tanto de la misa, viene a merecer la atención de todo el pueblo y hasta a concentrar su participación eucarística [55]. El ansia de ver la forma, el deseo de contemplar el misterio, es lo esencial en la asistencia a la misa, y viene a equipararse con el acto de comunión. Más aún, a la visión de la sagrada hostia se le atribuye la percepción de los frutos de la misa, la liberación de males y enfermedades, y hasta milagros de diverso tipo. Tal era el afán por ver la hostia, que muchos fieles iban de iglesia en iglesia sólo para contemplarla en la elevación, entrando inmediatamente antes y saliendo atropelladamente [56].

Es en este contexto donde hay que explicar los numerosos signos y gestos de que se rodea la consagración y el tratamiento de las especies eucarísticas, tales como: inclinaciones, genuflexiones, signos de la cruz, costumbre de juntar y purificar los dedos, toque de campanas al momento de la consagración, toque de campanillas, incensación... Teniendo en cuenta que estas costumbres y piedad fueron cultivadas por numerosos teólogos y predicadores, y dado que corría paralela con una mínima participación activa en la misa, se comprende el que pronto la presentación al público de la sagrada hostia viniera a formar un rito distinto fuera de la misa: era la procesión solemne con la custodia, que daría lugar a la festividad del Corpus Christi, instituida el año 1246. Y en el siglo XIV se introdujo la costumbre de celebrar la misa con exposición del Santísimo en algunas fiestas del año, y sobre todo en los jueves que se decía la misa votiva del Santísimo Sacramento [57].

c) *Multiplicación de las misas privadas*

Si bien al principio la eucaristia se celebraba sólo en domingo, pronto comenzaron a celebrarla también otros días, por los difuntos, o en las tumbas de los mártires [58], hasta el punto de que se puede decir que ya en el siglo III-IV se da una multiplicación de la celebración de la eucaristía, como respuesta a las exigencias de la vida de la comunidad cristiana. Pero esta celebración normalmente se hacía con

[55] J. R. GEISELMANN, *Die abendmahlslehre in der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter* (Múnich 1931).

[56] Cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (París [2]1949) 295-339; B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie au moyen âge et à l'époque moderne* (París 1966) 31-46.

[57] Cf P. BROWE, *Die häufige Kommunion in Mittelalter* (Münster 1938); J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* 142-151.

[58] TERTULIANO, *De corona,* 3: «oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus».

la participación de la comunidad, una vez en cada iglesia, y por intenciones comunes al pueblo entero. Es cierto que los sacramentarios ya nos hablan de misas «votivas», destinadas a obtener de Dios un favor para la comunidad en situaciones difíciles, como carestía, sequía, inundaciones, terremotos, pestes, peregrinación [59]. Y también es cierto que se habla de algunas celebraciones por intención de personas particulares [60]. Pero la celebración era siempre entendida como un hecho comunitario, y el misterio conmemorado era el centro de la celebración. En cambio ahora, a partir de los siglos XII-XIII, se extiende la «devoción a la misa» y la «misa privada», en la que más que buscar la unión al sacrificio de Cristo se busca la consecución de un favor, donde el centro viene a ser más la necesidad humana que la alabanza divina, y donde lo que cuenta es más la realización del rito por el sacerdote que la participación del pueblo. Por eso se llama «misa privada» a aquella que celebra sólo el sacerdote, o el sacerdote con el «monaguillo» o un grupo muy reducido sin relación directa con una asamblea presente, ni con unas necesidades pastorales de la comunidad. Las causas que explican por qué se llega a esta praxis eucarística son diversas y de diversa índole:

— Tiene su influencia el hecho de que el papa Gregorio Magno enseñara que la liberación del alma del purgatorio estaba asegurada por la celebración de una sola misa, o de una serie de siete misas o de treinta misas [61].

— Igualmente la concepción de los «frutos de la misa», según la cual la misa comportaba numerosos frutos espirituales para el que la encargaba, llevando incluso a la falsa seguridad de que se podía obtener la salvación del alma por la simple asistencia al sacrificio [62].

— A esto se unen las numerosas peticiones de misas por parte del pueblo, con diversas intenciones: por los difuntos, como signo de devoción a un santo; por la expiación y el perdón de los pecados, como medio para una necesidad [63].

— Asimismo el aumento del clero, que en la Edad Media crece de una forma desmesurada, y que en gran parte vive de los estipen-

[59] El mismo *Sacramentario Veronense:* ed. MOHLBERG, o.c., XXXII: «De siccitate temporis», p.141.

[60] Así en el *Sacramentario Gelasiano:* ed. MOHLBERG, n.1422-1428; 1456-1460; 1461-1470; 1505-1509...

[61] GREGORIO MAGNO, *Dialogorum Libri* IV, 55ss.

[62] A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religioses Volkslebens* (Friburgo 1902) esp. 36-72.

[63] Las misas votivas semanales, que se atribuyen falsamente a Alcuino (PL 101, 445ss), contribuyen a la extensión de este devocionismo eucarístico. Según esto, cada día de la semana está dedicado a una intención especial: el domingo, a la Trinidad; el lunes, por los pecados; el martes, por los sufragios de las ánimas...

dios y honorarios que recibe por la celebración de misas, viniendo a ser esta celebración el objeto central de su ministerio, así como la solución al problema económico.

— También favorece de forma indirecta esta praxis la publicación del *Misal Plenario,* que recoge en un solo volumen los textos de los cantos, lecturas y plegarias necesarias para la celebración de todas las misas, y favorece el que los sacerdotes de los pequeños pueblos (sin cantores ni lectores, como en las catedrales) puedan repetir la celebración.

Las consecuencias de este fenómeno son realmente importantes: en parte la eucaristía viene a ser desnaturalizada y descentralizada en su sentido y finalidad; la multiplicación abusiva de la misa lleva a la proliferación de sacerdotes «altaristas» y a la construcción de numerosos altares en iglesias y catedrales; para dar abasto a la gran demanda de misas, y dado que la legislación prohibía celebrar más de una misa al día, se «inventan» la *missa sicca* (donde se hace todo menos el ofertorio, la consagración y la comunión) y la «missa bi-tri-quatrifaciata» (que repite una, dos, tres o cuatro veces todo hasta el ofertorio, y una sola vez consagración y comunión hasta el final); la misma misa privada es sometida así a un cierto proceso de comercialización, con abusos evidentes; y, debido a la repetición diaria de misas votivas, se llega a prescindir y deformar el mismo ritmo del año litúrgico, sin que, por otro lado, todo esto viniera a mejorar la calidad de la participación del pueblo, que muchas veces no asistía a la misa «encargada».

d) *Interpretación alegórica de la misa*

Ya hemos indicado antes el desarrollo de esta interpretación con Amalario. Durante los siglos XII-XIII se incrementa dicha interpretación, dando lugar a formas celebrativas en correspondencia con la misa. Las ceremonias representativas del sentido se multiplican como, por ejemplo, los besos al altar significando el beso a Cristo; la extensión de los brazos que imitan al Crucificado; la inclinación de cabeza que indica la muerte de Cristo; las tres pausas (de la secreta, del canon y del Pater) que significan los tres días que Cristo estuvo en el sepulcro; las cruces que representan, bien el triple escarnio de Cristo ante los sacerdotes, bien las cinco llagas...; la izquierda del altar (donde se lee el evangelio) y la derecha (donde se lee la epístola) que, además de conducir a la ampliación de la mesa del altar en donde se hace todo, suscita interpretaciones curiosas [64]. En medio de esa

[64] Por ejemplo, Yvon de Chartres dice que el que se lea el evangelio en la izquierda (lugar menos digno) indica cómo, después de haber sido rechazado el evangelio por los ju-

interpretación y sus exageraciones, es importante notar dos fenómenos: la insistencia en la misa como representación dramática de la vida y sobre todo de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, por la que el pueblo se explica la actualización del misterio de salvación y participa de él; y la influencia de la alegoría y el simbolismo sobre los objetos (altar, cruces, misal), sobre las vestimentas (casulla que simboliza la cruz), sobre los gestos y ceremonias de la celebración (cruces, besos, inclinaciones...). Por muy exagerada que hoy pueda parecernos, tuvo gran extensión y pervivencia a lo largo de toda la Edad Media [65], poniéndose en ello de manifiesto su fuerte cristocentrismo. Pues «en el desarrollo litúrgico de la misa ya no se ve, como en los primeros siglos, la acción de la Iglesia, su acción de gracias y sus ofrendas, sino principal y casi exclusivamente la obra redentora de Dios. El único que de parte de los hombres participa en esta acción es el sacerdote» [66], que en este momento realiza todas las partes de la misa: lo que corresponde al lector, lo que corresponde a la *schola,* lo que le corresponde a él mismo.

4. Entre la reforma cerrada (Trento) y la renovación abierta (Vaticano II), siglos XVI-XX

La Edad Media comportó sus abusos, pero también su riqueza, su variedad y su creatividad eucarísticas. La reforma de Trento, con todos sus méritos y su «puesta en orden», llevó a un anquilosamiento que hace de ella una «reforma cerrada». Será necesario esperar al movimiento litúrgico y al Vaticano II para que, desde una nueva comprensión de la eucaristía, se llegue a una «renovación abierta», cuyos frutos todavía es preciso desarrollar.

a) *Protesta de los reformadores, y reforma de los protestados*

Las llamadas de atención y la exigencia de reforma de la misa se habían dejado sentir ya desde la Edad Media (Petrus Cantor), y en el renacimiento (Juan Gerson, Nicolás de Cusa, Erasmo de Rotterdam). Los reformadores recogerán y exagerarán esta protesta, centrada sobre todo en los frutos de la misa, en el valor de las misas privadas

díos, fue predicado a los gentiles: *De comment. Vet. et Novi Testam.:* PL 162, 550. cf. J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* 135-137.

[65] Así lo demuestra la difusión que durante esta época tiene el *Rationale divinorum officiorum* de DURANDO DE MENDE, que viene a ser el Manual litúrgico de la Edad Media, y está basado en una interpretación típicamente alegórica.

[66] J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* 144-145.

[...] en la superstición e incomprensión del pueblo, en su carácter sacrificial y expiatorio. Como ya indicábamos en el capítulo anterior, Lutero se ocupa de estos problemas en su libro *De captivitate babilonica* (a.1520), y sobre todo en su *De abroganda missa privata* (a.1522). Con todo, Lutero se mantuvo relativamente moderado. Serán sus compañeros Karlstadt y Zwilling los primeros en organizar la «misa evangélica», abolir las misas privadas y prohibir la adoración del Santísimo Sacramento, interpretando radicalmente a Lutero. Éste proponía un «ordo missae» en el que evitaba todo cuanto se refería al carácter sacrificial de la misa, subrayaba el aspecto pedagógico de los textos, reducía el canon casi a las palabras de la consagración (sin Sanctus, rito de la paz...). Aunque en un principio proponía Lutero la misa en latín, pronto se extendió la «misa alemana» en lengua vulgar [67].

Trento había tratado la cuestión del misal ya en los años 1546-47. Pero volvió sobre el tema en 1562, al referirse a la doctrina del sacrificio de la misa. Una comisión había sido encargada de recoger los «abusos de la misa» más extendidos, entre los que se señalan: las secuencias y prefacios de los santos con sus contenidos de leyenda, las oraciones durante la presentación de las ofrendas, los cantos después de la consagración, el «offertorium» de la misa de difuntos, las misas votivas, los formularios particulares, el detrimento del año litúrgico... Son todos ellos abusos que pueden incluirse en los capítulos de avaricia, de irreverencia o de superstición. De entre todos estos [...] abusos sólo pasaron nueve para la reforma al pleno del 10 de septiembre de 1562: 1. La reclamación de estipendios de la misa. 2. La «missa sicca». 3. La celebración de varias misas al día. 4. El desplazamiento de la misa dominical por votivas o de difuntos. 5. La introducción en las iglesias catedrales y colegiatas de una misa de difuntos conventual. 6. El lugar de la misa en la iglesia consagrada aunque el ordinario puede permitir excepciones. 7. Prescripciones sobre la limpieza de vasos y ornamentos utilizados en la misa. 8. Inteligibilidad de los textos recitados y cantados en la misa para los oyentes. 9. Los excolmulgados y pecadores deben mantenerse alejados de la misa. Finalmente fue aprobado el *Decreto sobre lo que hay que observar y evitar en la misa* el 17 de septiembre de 1562. Pero el concilio no abordó directamente la reforma del misal, sino que se limitó a confiarla al Papa, junto con la del breviario, en la sesión XXV. En cuanto a la lengua, los Padres declaran que «no ha parecido que conviniera celebrarla de ordinario en lengua vulgar».

[67] M. LUTERO, *La misa alemana y la ordenación del oficio divino:* en *Lutero. Obras:* ed. T. Egido (Salamanca 1977) 278-290.

Y, sin embargo, conscientes de la necesidad de entender lo que se dice y hace, añaden:

> «Manda el santo concilio a los pastores y a cada uno de los que tienen cura de almas que, frecuentemente, durante la celebración de las misas, por sí o por otro, expongan algo de lo que en la misa se lee y, entre otras cosas, declaren algún misterio de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos» [68].

b) *El misal de Pío V (1570), una respuesta y un condicionante*

Pío IV († 1565) emprendió en seguida la tarea de la reforma del misal, para lo que nombró en 1564 una comisión de trabajo que continuaría con Pío V. Aunque no conocemos los detalles de su trabajo, sí conocemos el fruto del mismo, que fue la promulgación del misal romano por una bula del 14 de julio de 1570 *(Missale Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum),* acompañado de unas *«Rúbricas generales»* y del *«Rito a seguir en la celebración de la misa».* Entre las dos tendencias existentes: una que quería una reforma con libertad para variantes regionales, y otra que quería una reforma de total unificación, prevaleció la última. Este misal único era un misal romano que tomaba como base el *«Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae»* del siglo XII, y que se impone como obligatorio para toda la Iglesia.

El misal con sus *Rúbricas generales* supone e implica una cierta reforma: se restringen las misas votivas y se pone freno a su multiplicación, eligiendo las que no ofrecen peligro de superstición, y prohibiendo que se digan en domingo; se suprime la entrega procesional de las ofrendas, por temor al abuso de dinero y a la avaricia; se expurgan la mayor parte de las secuencias, y se pone orden en las oraciones privadas del sacerdote y en sus gestos; se purifica en parte el canon de los cantos que se habían introducido, pero sin cambiarlo en nada; aunque se habla de modo semejante de la misa conventual y de la misa privada, se propone aquélla como modelo; se atribuye a las oraciones recitadas por el sacerdote en voz baja un valor secundario; se pretende, en fin, devolver el misal al rito y norma de los santos Padres *(ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituere)* [69].

[68] DS 1749. Sobre todo esto puede verse: H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento,* IV/1 (Pamplona 1981) 334-362; H. SCHMIDT, *Liturgie et lange valgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente* (Roma 1950).

[69] Cf. A. BAUMSTARK, *Missale Romanum. Seine Entwiklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme* (Eindhoven-Nimega 1929) 148ss; R. CABIÉ, *L'Eucharistie,* 191.

La reforma en verdad puede considerarse como una respuesta a la necesidad del momento. Pío V recoge lo más válido del misal existente, lo purifica de adornos inútiles y de elementos secundarios, favorece la superación de posibles abusos, insiste en la unidad contra toda dispersión. Pero, junto a esto, la bula que lo acompaña, y en la que Pío V ordena que este misal debe ser la única norma y que nadie podrá en adelante cambiar nada del mismo..., supondrá un condicionante serio para la vitalidad y la misma participación litúrgica [70]. Para resolver las dificultades que se planteaban en las diversas circunstancias de las iglesias locales, el papa Sixto V creó, por la constitución *Inmensa,* del 22 de enero de 1588, la Sagrada Congregación de Ritos. Su misión era interpretar y resolver las dudas de aplicación, pero sobre todo *vigilar para* que se cumpliera estrictamente lo ya fijado de una vez para siempre. La consecuencia de todo esto fue [...] un fixismo litúrgico, que, lejos de favorecer la participación, servirá para [...] mantener un comportamiento ritualista y una explicación rubricista de la misa. Como bien dice J. JUNGMANN, «a los mil quinientos años de continua evolución, más o menos supervisada por la autoridad suprema, ha seguido una época de completa inmutabilidad, con lo cual es cierto que se elimina todo peligro de desviación en el culto esencial, pero al mismo tiempo hace que la iniciativa del pueblo cristiano, siempre viva y activa, se desvíe por otros cauces, los de las devociones particulares y funciones religiosas fuera de la misa, en los que muchas veces encuentra mayor interés que en el culto esencial, por adaptarse mejor a su propio modo de sentir» [71].

c) *La eucaristía, una celebración solemne y distante*

El concilio de Trento puso orden en el campo litúrgico y en el campo doctrinal. La liturgia vino a ser expresión del triunfo del orden y la verdad sobre el error y la división. Se comprende, pues, que en ella se manifieste un sentimiento de seguridad y de triunfo, de exaltación y de fiesta. Junto a la defensa de aquellos aspectos eucarísticos atacados por los protestantes (sacrificio, presencia real), se quiere también manifestar el triunfo de Cristo sobre el mal, la cercanía del cielo y la tierra. De ahí que predomine el gusto por lo exuberante, lo esplendoroso, lo sensual y visible.

La misma construcción y estructura de las iglesias del barroco manifiestan esta sensibilidad: se asemejan a elegantes salones de ac-

[70] Sólo se acepta que las Iglesias que probasen para su misal una tradición de dos siglos, podrían seguir conservándola, v. gr. la liturgia mozárabe en Toledo. Cf. J. A. JUNGMANN, ibid., 168.

[71] J. A. JUNGMANN, ibid.,170.

tos o salas de fiestas, con paredes de mármol y oro, con pinturas en las bóvedas y en el techo, con galerías y palcos orientados hacia el retablo, generalmente situado y adosado al muro frontal, y en el que el altar viene a ser una especie de zócalo sin gran relieve, en medio de columnas, pinturas y estatuas, y terminado por un sagrario, que generalmente es el punto más destacable del mismo, dispuesto de modo que permite las solemnes exposiciones del Santísimo. En medio de la iglesia se encuentra el púlpito, separado del presbiterio y del altar. Y al fondo, entre la puerta de entrada y la nave, se encuentra el coro, como reflejando la separación e independencia que la música ha adquirido en el barroco respecto a la acción litúrgica.

Si la estructura refleja el sentido, ya podemos imaginar que el centro de la celebración de la eucaristía no es la participación en el sacrificio, sino la exaltación del sacramento. La misa en sí misma ha venido a ser una realidad «distinta y distante» de la devoción eucarística del pueblo que, al verse alejado de unas formas rituales establecidas inmutables y propias del sacerdote, busca una vía de expresión en formas de religiosidad popular más accesibles y en correspondencia con su propia sensibilidad, como son: las visitas al Santísimo Sacramento, las adoraciones prolongadas, las asociaciones eucarísticas... Y sobre todo las procesiones, y entre ellas, la del Corpus Christi. Ésta será la fiesta de las fiestas durante el barroco, como expresión al mismo tiempo de la defensa de la presencia real contra los protestantes, del triunfo del bien sobre el mal, de la cercanía de Dios entre los hombres (tan alejado como parecía en la eucaristía), de la participación del pueblo con su creatividad y sus ritos (cuando en la eucaristía apenas podía hacerlo), de la alegría y la fiesta popular. En esta celebración, lo importante no será la misa, sino la procesión, cual momento álgido en que se desatan y manifiestan todos estos sentidos. Y cual imitación, anticipo o prolongación de este acto aparecerán otras procesiones menores, y se harán muy frecuentes las «exposiciones del Santísimo».

En este ambiente se entiende que encuentre un lugar adecuado la música polifónica, que alcanzó también su máximo esplendor durante el barroco. Pero esta música no está al servicio de la participación en la misa, sino que considera la misa como una ocasión. En su ejecución prevalecen criterios estéticos, no litúrgicos. Se sirve de la liturgia, pero no está al servicio de la misma. Lo que importa, para muchos, no es la misma celebración sagrada, sino el «concierto sacro» que se da en la celebración [72].

[72] Ibid. 178-181; Id., «La vida litúrgica en el barroco», en *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* (San Sebastián 1961) 110-121.

d) *Los fieles, un pueblo que participa como espectador*

Según lo ya indicado, se comprende que el pueblo apenas tiene una participación consciente y activa en la misma acción celebrativa de la eucaristía. La misa es algo que «hace el sacerdote» en un altar alejado de la asamblea, de espaldas a los presentes, y en una lengua ininteligible para los fieles. Su participación no es activa, sino pasiva, contemplativa, a lo más estética, admirando la armonía de las ceremonias, el esplendor del templo, la belleza de la música. Para muchos la misa vino a ser el momento para realizar sus «devociones», sus «oraciones personales», y los «devocionarios» que ya comenzaron a prodigarse durante el siglo XVI-XVII favorecían esta costumbre. Es cierto que no faltaron esfuerzos de catequesis del pueblo, y que se publicaron numerosas *Explicaciones de la misa* [73], donde se hablaba de que «la misa es el sacrificio del pueblo y del sacerdote» *(Catecismo de Montpellier), y* de que tanto el sacerdote como el pueblo deben ofrecer juntos (Francisco de Sales). También es verdad que a veces se hacía decir al pueblo el «confiteor», el «suscipiat», y se pedía su respuesta al «Dominus vobiscum».. Pero no se puede hablar de verdadera participación como la entendemos hoy, sino de una participación a su modo y según aquella mentalidad y posibilidades [74].

Esto no quiere decir, sin embargo, que la misa dominical fuera sin relieve o importancia para los fieles. En el siglo XVII se tiene la misa (al menos en pueblos y ciudades pequeñas) a una hora fijada, con ejecución solemne de los diversos ritos (bendición y aspersión del agua, incensación, procesiones, cirios, a veces rito del pan bendito), con cantos y música según las posibilidades. Para muchos cristianos la misa es obligación, costumbre, momento de expresión religiosa... Con frecuencia el sermón e incluso la comunión se tenían antes y después de la misa. Pues, si el primero era demasiado largo para incluirlo en la celebración, la segunda casi era «sospechosa» para tener lugar dentro de la misa. Para los que deseaban comulgar llegará a celebrarse a veces una «misa de comunión» a una hora temprana, que sin embargo no los dispensaba de participar en la misa solemne o «gran misa» [75].

Durante el siglo XVIII, siglo de la Ilustración, se acentúa un deseo de mayor participación comunitaria, una exigencia de mayor sencillez y autenticidad cultural, un afán por entender lo que se dice y se

[73] Por ejemplo, J. JACQUES OLIER, *Explication des cérémonies de la grand messe de paroisse selon l'usage romain* (Langlais 1956).
[74] Cf. R. CABIÉ, *L'Eucharistie,* 196.
[75] Ibid., 194.

hace en la celebración. Este deseo de renovación fue expresado incluso por algún sínodo como el de Pistoia (1786) y por algunas liturgias innovadoras, como las neogalicanas de Francia. Pero no tuvo éxito todavía.

e) *Movimiento litúrgico y renovacion del Vaticano II*

El siglo XIX supone un momento importante de restauración litúrgica, que da lugar al llamado «movimiento litúrgico», al que ya nos hemos referido en otro momento. Este movimiento fue no solamente atendido, sino también estimulado por el magisterio de algunos papas, sobre todo Pío X, que publica diversos documentos sobre cuestiones litúrgicas [76], y Pío XII, que, especialmente con la encíclica *Mediator Dei,* marcaba un hito para la renovación de la liturgia y de la eucaristía [77]. Todo ello condujo ya a una renovación de la música sagrada y a una restauración del canto gregoriano, a un mayor aprecio y cercanía a la comunión eucarística, a una extensión de la catequesis sobre la eucaristía, a una conciencia de la necesidad de acercar la liturgia al pueblo para una participación consciente y activa, a una flexibilidad en la traducción de textos litúrgicos para una «misa dialogada», a un desarrollo del sentido comunitario contra el individualismo y la devoción eucarística privada, a una ruptura de la incomunicación entre el pueblo y el altar, a una extensión del canto a todo el pueblo...

El terreno estaba ya preparado para la renovación más importante de la misa con el Vaticano II, la Constitución sobre la Liturgia, la *Ordenación general del misal romano* (1969), y otros documentos complementarios sobre la eucaristía de Pablo VI, como la encíclica *Mysterium fidei* (1965), sobre la presencia de Cristo en la eucaristía; la instrucción *Eucharisticum mysterium* (1967), sobre la doctrina eucarística, y la participación en y fuera de la misa; la carta circular *Eucharistiae participationem* (1973), sobre las plegarias encarísticas y las posibilidades de celebración; la carta de Juan Pablo II *Dominicae coenae* (1980), sobre el misterio y la «verdad» del culto y la par-

[76] Pío X publicó el motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903) para renovar la música, el decreto *Sacra tridentina synadus* (1905) para fomentar la comunión frecuente, el decreto *Quam singulari* (1910) insistiendo en la admisión de los niños a la comunión, la constitución apostólica *Divino afflatu* (1911) sobre la reforma del breviario, el motu proprio *Abhinc duos annos* (1913) sobre la reforma del año litúrgico y del breviario

[77] Pío XII publicó la encíclica *Mediator Dei* (1945), llamada «carta magna» del movimiento litúrgico Además extendió a los sacerdotes la facultad de confirmar en determinadas circunstancias (1946), se multiplicaron los rituales bilingues (desde 1947), reformó la vigilia pascual (1951) y el ayuno eucarístico (1953 y 1957), publicó la *«Instruccion sobre la música sagrada y la liturgia»* (1958)..

ticipación en la eucaristía. Otros documentos, como la instrucción *Actio pastoralis* (1969), que orienta y regula las celebraciones con grupos, o el *Directorio para las misas con niños* (1973), que habla de los principios y formas para la celebración de la eucaristía con niños... complementan los diversos aspectos de la renovación del Vaticano II [78]. Mirando al pasado, resulta realmente admirable y gigantesca la renovación eucarística del Vaticano II.

Respecto a la misma misa, se han purificado y simplicado los ritos y se han propuesto textos más inteligibles; el rito penitencial ha recobrado funcionalidad, brevedad, pluralidad de formas y participación; la liturgia de la Palabra se ha destacado como momento central, se ha enriquecido con nuevos textos, se ha hecho participativa e inteligible; el «ofertorio» se ha purificado de «apologías», ha recuperado su sentido de presentación de dones y ofrendas, ha adquirido su sentido comunitario y social; el «canon» se ha enriquecido con nuevas plegarias eucarísticas, ha aumentado la participación e intervenciones del pueblo, se ha hecho más inteligible para el pueblo, ha simplificado los gestos y ha colocado en su lugar la consagración; la «comunión» ha dejado de ser elemento «raro y extraño» para pasar a ser elemento esencial de la participación, se ha renovado en sus gestos (comunión en la mano) y en su plenitud (bajo las dos especies), se ha acercado al pueblo; los «ritos de despedida» han recobrado nitidez y funcionalidad, en una búsqueda de mayor conexión con la vida...

Además, respecto a la *participación y sus formas,* es evidente que en la eucaristía se aplican de modo paradigmático todos los principios de participación: la lengua vulgar, las respuestas de la asamblea, los cantos de todo el pueblo, los gestos y movimientos uniformes, el desempeño de los diversos servicios y ministerios litúrgicos, la oración, la acción de gracias y el compromiso, y sobre todo la comunión... Todo ello debe hacerse no sólo con una participación externa, sino también interna y consciente, activa y plena, en cuerpo y alma, para bien personal y de toda la comunidad cristiana.

Si a esto añadimos las *posibilidades de adaptación,* aculturación e inculturación de la misma eucaristía a las diversas circunstancias, asambleas, pueblos y culturas... comprenderemos que la obra ingente de renovación eucarística del Vaticano II no tiene parangón a lo

[78] Sobre todo esto, puede verse J A GOENAGA, «El movimiento litúrgico» en D BOROBIO, *La celebración en la Iglesia,* o c , 161ss, B HUERGA, *La Eucaristía en la Iglesia Estudio sobre el tema eucarístico en el magisterio pastoral del Vaticano II* Comm 2 (1969) 227-259, M GESTEIRA, *La participación activa de los fieles en la Eucaristía según el Concilio Vaticano II* RET 1 (1987) 61-107, A. TOURNEUX, *Vatican II et Eucharistie* QL 2 (1990) 81-98, ID , *L'affirmation progressive du lien entre l'Église et l'Eucharistie à Vatican II* QL 1 (1988) 1-25

largo de toda la historia. Sólo nos queda ponerla en práctica, desarrollarla, hacerla vida en la misma acción litúrgica de la eucaristía.

Es cierto que esta reforma no se ha llevado a cabo sin críticas, cuya respuesta se encuentra reflejada en las diversas ediciones del misal romano y en otros documentos [79]. Por eso, ya en la primera edición típica del *Misal Romano* (1970), Pablo VI quiso que se añadiera un proemio, reafirmando la continuidad de la reforma con la tradición permanente de la Iglesia y con los principios del Vaticano II, así como con la necesidad de adaptación al hombre de hoy (n.6-15). También en la segunda edición típica del misal latino (1975) se han introducido algunas novedades, teniendo en cuenta las nuevas misas rituales o votivas, los nuevos prefacios, la renovación de los ministerios (desaparición del diaconado y aparición de otros ministerios, v.gr. ministro extraordinario de la comunión...). En el momento actual se está llevando a cabo la preparación de la tercera edición típica del *Misal Romano,* lo que aportará también algunas novedades [80]

IV. LITURGIA EUCARÍSTICA· ORIGEN Y SENTIDO DE SUS RITOS Y ESTRUCTURAS

En el apartado anterior nos hemos fijado en los fenómenos de evolución más importantes, en vistas a comprender los contextos y razones del cambio así como las coordenadas de comprensión y las vicisitudes de participación del pueblo. En este apartado nos detendremos en exponer con brevedad la historia genética y el sentido de cada uno de los ritos y partes de la celebración, en orden a comprender esta forma de celebración eucarística que nos propone el Vaticano II, y para ayudar a una participación más consciente y activa [81].

[79] Cf AA VV , *Contestación a la reforma litúrgica* Ph 97 (1977) 1-74, P FARNES, *El Proemio a la Institutio del Misal de Pablo VI* Ph 106 (1978) 367-376, R KACZYNSKI y otros, *Liturgia, opera divina e umana Miscellanea Mons A Bugnini* (Roma 1982)

[80] Véase una crítica, a la vez que una prospectiva, por ejemplo en la obra de P FARNES-D BOROBIO-J M BERNAL y otros, *El Misal de Pablo VI De «oír misa» a «celebrar la eucaristía»* (Madrid 1996)

[81] Para esta exposición tenemos especialmente en cuenta las obras generales citadas anteriormente en nota 1 Además, Th KLAUSER, *Breve historia de la liturgia occidental* (Barcelona 1968), P FARNES-M DELGADO, *Ordenación general del misal romano* (Barcelona 1969), J M SUSTAETA, *Misal y Eucaristía Estudio teológico, estructural y pastoral del misal romano* (Valencia 1979), E J LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier* (Munster 1970), I BIFFI, *Storia dell'Eucaristía* (Milán 1983), J HERMANS, *Die Feier der Eucharistie* (Regensburg 1984), J ALDAZABAL, *La Eucaristía,* o c , 381ss , ID, *El ritmo de la eucaristía Para una evaluacion del Ordo Missae* Ph 92 (1976) 99-130, H B MEYER, *Eucharistie Geschichte Theologie Pastoral* Gottesdienst der Kirche Handbuch

1. Los ritos de entrada

a) *La entrada del presidente*

Durante el siglo IV la entrada del celebrante en la basílica aparece acompañada de un solemne cortejo, rodeado de incienso y cirios. El *Liber Pontificalis* del papa Celestino I (422-431) habla de un canto de ingreso (antífona y salmo), lo mismo que sucedía en la liturgia bizantina y en la milanesa. Pero será el *Ordo Romano I* el que describa con detalle la procesión de entrada del Papa, trasladándose desde Letrán a Santa María la Mayor [82]. Se trata de un momento que congrega, prepara los ánimos, dispone lo necesario para la celebración. Esta entrada acompañada del canto, de la que también habla el misal actual, debería realizarse siempre que es posible en los domingos y días festivos.

b) *Saludo al altar y a la asamblea*

Los textos más antiguos nos mencionan de modo explícito la veneración al altar, que ya en tiempos de San Ambrosio era considerado como símbolo de Cristo. En el *Ordo Romano I* se dice claramente que el obispo, después de haberse recogido en oración, besa el altar. El misal de 1570, siguiendo los usos de la Edad Media, lo sitúa después de las apologías penitenciales del principio, al pie del altar. La tradición antioquena veneraba en primer lugar la mesa del sacrificio y, a veces, también el evangeliario, como símbolo de Cristo y de unión entre la palabra y el sacrificio. El *Ordo missae* actual sitúa el beso del altar como el gesto primero del sacerdote, una vez realizada la procesión de entrada. Esto, junto con la señal de la cruz, expresa de modo claro la presencia del Señor, como primer protagonista de la celebración.

Inmediatamente después viene el saludo y la respuesta de la asamblea. De ello nos habla ya San Agustín, quien describe la entrada y los gritos de alegría de los presentes diciendo: «Saludé al pueblo y se puso a gritar de entusiasmo. Cuando por fin se hizo silencio, se proclamaron las lecturas de la Sagrada Escritura» [83] . La fórmula suele ser: «La paz con vosotros» (Antioquía y Constantinopla), o «El

der Liturgiewissenschaft (Regensburg 1989) AA.VV , *Il Messale Romano del Vaticano II Orazionale e Lezionario*, vol I *La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico* (Tormo-Leumann 1984), F M AROZENA, *En el corazón de la liturgia La celebración eucarística* (Madrid 1999) Además de los numerosos artículos publicados en diversas revistas sobre la misa Una exposición catequético-teológica de los diversos aspectos de la eucaristía puede encontrarse en nuestra obra D BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo* (Bilbao 1981)

[82] *Ordo* I, 45-50 ANDRIEU, vol 2, 81-83

[83] *De civitate Dei*, 22, 8, 22 Lo mismo SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Math Hom* , 12, 6

Señor esté con vosotros» (Occidente y Egipto) Y la respuesta «Y contigo», o bien «Y con tu espíritu», indicando con la expresión «espíritu» no tanto el alma del presidente cuanto el Espíritu Santo que él recibió por la ordenación Esta es la fórmula que se mantuvo en el misal de 1570, y también en el actual, donde además se ofrecen otros modelos de saludo al pueblo

c) *Rito penitencial*

La *Didaché* hablaba ya de pedir perdón *(exomologesis)* antes de ofrecer el sacrificio El *Ordo I* se refiere a la oracion del que preside al pie del altar, pero sin indicar un contenido penintencial En cambio, los *Ordines VI* y *X* explicitan el contenido de la oración, diciendo «venit ad tribunal poenitentiae», es decir, pide perdon por los propios pecados [84] Más tarde (hacia el s X) nace la fórmula del *confiteor,* que se irá desarrollando en sí misma, y con oraciones o apologías en las que se pide el perdon, e incluso se dicen los pecados y se pide la «conmutación» de la satisfacción recibida, pronunciándose formulas de absolucion importantes [85] El misal de 1570 recoge este rito y la formula, que desarrolla con el salmo penitencial 42, recitado entero, y en voz baja siguiendo una costumbre procedente de Italia «Introibo ad altere Dei»

El misal actual recoge la fórmula del *confiteor* pero simplificada, siguiendo los modelos antiguos, ofrece varias posibilidades de rito penitencial, y reduce las apologías penitenciales de «absolución» a una «Misereatur Dios todopoderoso»

d) *El «Kyrie eléison»*

El origen del *Kyrie* es controvertido Probablemente hay que ponerlo en relación con la oración universal Las *Constituciones Apostólicas* (siglo IV) indican que después de despedir a los diversos grupos (catecúmenos, penitentes) se pedía por ellos, respondiendo el pueblo *Kyrie eléison* [86] Los griegos usaban como respuesta el *Kyrie* normalmente, en cambio, en Roma se respondía bien con *Kyrie* o con *Christe eléison* Con todo, parece que se utilizaban no sólo como respuesta a una letanía u oración universal, sino también como simple canto independiente [87] Aunque el *Ordo I* no fija el nú-

[84] OR X, 12 ANDRIEU, ibid , 353 «Inclinans se pro peccatis suis deprecatur»

[85] Para un estudio mas amplio, J A JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* 336-350

[86] *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* VIII, 6,9 ed F X FUNK, vol I, 479

[87] Sobre todo esto B CAPELLE, *Le Kyrie de la messe et le Pape Gelase* RevBen 46 (1934) 126-144, P DE CLERCK, *La priere universale dans les liturgies anciennes* (Aschendort 1977)

mero de veces que se canta, ya a finales del siglo VIII se determina que sea tres veces el *Kyrie* y tres el *Christe* [88] De cualquier modo, hay que notar que se trata de una invocación dirigida a Cristo, el *Kyrios* glorioso (Rom 10,9, Flp 2,9-11), y que no necesariamente tiene sentido penitencial El misal de 1570 dice que se reza con el introito en la parte derecha u orientada al sur del altar, pero sin atribuirle un sentido concreto por el contexto El misal de Pablo VI, al proponer estas exclamaciones como respuesta a la segunda formula penitencial (peticiones *Kyrie* y *Christe eleison),* acerca la expresion a un sentido penitencial, aunque en absoluto se excluye que se empleen también como respuesta a la oración universal

e) *El «Gloria»*

Se trata de una especie de salmo no bíblico, compuesto al modo de los himnos neotestamentarios, procedentes de la Iglesia primitiva Este canto lo usaba ya la liturgia bizantina en el rezo del *Orthros* u oficio de la mañana Segun San Leon en su *Sermon 6 de Navidad,* habría sido compuesto para esta celebración y estaría sugerido por el evangelio de San Lucas [89] Por tanto, el «gloria» sería un himno para Navidad, que depues se reza también en los domingos y fiestas de los mártires, al principio sólo por el obispo y luego por el presbítero que preside, según nos indican las fuentes del siglo VIII [90] Siendo un canto festivo y que indica la solemnidad, se entiende que al fin del s XIII el *Pontifical* de Guillermo Durando prohibiera su uso en algunos tiempos y celebraciones del año, lo mismo que sucede en el misal actual, que dice se rece «los domingos fuera del tiempo de Adviento y de Cuaresma, y en las solemnidades y fiestas, o en las celebraciones particulares hechas con solemnidad» [91]

f) *La oración colecta*

Constituye uno de los elementos importantes, junto con el *Kyrie* y el *Gloria* Se cree fue introducida en tiempos de San León Magno (440-461) El término «colecta» no es utilizado por los sacramentarios Veronense ni Gelasiano Es probable que fuera utilizado para indicar la reunión estacional, como indicaría la expresión del Gregoriano

[88] OR I, 52 y OR IV, 20 ANDRIEU, vol 2, 48 y 159
[89] LEÓN MAGNO, *In Nat Dom* VI CCL 118, 128
[90] OR XV, 124 ANDRIEU, vol 3, 121, OR XXXIX, 27 ibid, 285
[91] M ANDRIEU, *Le Pontifical romain au mayen age* vol 3 *Le pontifical de Guillaume Durand* p 649-651 Y *Ordenacion General del Misal Romano* de Pablo VI, n 31

Oratio ad collecta ad sanctum Hadrianum [92]. Pero parece más probable que responda al recogerse de los fieles ante la invitación del sacerdote a orar (= *oremus)* en silencio y a la continuación con la oración del mismo sacerdote, «recogiendo» las intenciones de la asamblea entera [93] . De cualquier forma, la «colecta» es una de las piezas más hermosas de la liturgia romana, expresa el diálogo entre Dios y su pueblo, recuerda los atributos y la historia de la salvación de Dios, pide la actualización de esta historia en la asamblea y para cada circuntancia, dispone a la celebración, pide la salvación eterna y la renovación de la vida, y mantiene una estructura trinitaria [94]. El misal de 1570 recoge gran número de colectas primitivas para cada día, con frecuencia propone para un día oraciones de otro oficio y de una intención que desea recomendar, y no la llama «colecta», sino «oratio». El misal de Pablo VI, además de ofrecer una «collecta» (así la llama) para cada día, ha enriquecido, seleccionado y revisado su número basándose en las fuentes, y ha permitido la creación de colectas nuevas para algunas fiestas y circunstancias [95]. La tarea de adaptación y creación de nuevas oraciones, más adaptadas en contenido, lenguaje y estructura a la mentalidad actual, está todavía por hacer en gran parte.

2. **Liturgia de la Palabra**

a) *Las lecturas*

La Biblia fue el primer libro litúrgico durante los tres primeros siglos, en que muy probablemente se hacía la «lectio continua», y donde se percibe con claridad la influencia de la sinagoga. Parece que pronto se extendió la costumbre de seguir un orden de lectura: primero los profetas, luego las memorias de los apóstoles, y finalmente el evangelio, como indica Justino en su *Apología* 67. Es cierto que el número de lecturas variaba de iglesia a iglesia, pues, como indican las *Constituciones Apostólicas,* en el siglo IV se leía la ley, los profetas, las Cartas, los Hechos y el Evangelio [96]. Pero la mayoría de

[92] J DESHUSSES, *Le sacramentaire Grégorien,* o c., 123 Los manuscritos del siglo X le dan el nombre de «oratio ad collectam» Cf A CHAVASSE, *Les oraisons pour les dimanches ordinaires* RevBén (1983) 31-70, P BRUYLANTS, *Les oraisons du missel romain, texte et histoire,* 2 vols (Louvain 1952).

[93] Así la expresión del *Liber Ordinum* hispano el domingo de Ramos «colligitur ab episcopo haec oratio», estaría apoyando esta afirmación

[94] Véase nuestro estudio a propósito de las colectas sálmicas del rito hispánico D BOROBIO, *La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmagraphus* (Bilbao 1977).

[95] Sobre las fuentes del misal actual A DUMAS, *Les sources du nouveau Missel Romain* Not 7 (1971) 37-42, 74-77, 94-95; 134-136, 276-280, 209-280, 409-410

[96] *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* VIII, 5, 11, o c , 477

las liturgias y testimonios hablan de tres lecturas. A partir del siglo VI ya se encuentra una organización de textos litúrgicos, como aparece en los diversos libros que se denominan diversamente según las regiones: «comes», «liber comicus» (elenco de perícopas para leer), «leccionario», «evangeliario», «capitulare». Hasta el siglo IX (Leccionario de Würzburg) lo más común es el *Capitulare* o ejemplar de la Biblia utilizada en la iglesia, donde en notas marginales o en una lista al principio o al final se señalan las primeras palabras del texto para leer cada día. Sólo más tarde aparecen los «Leccionarios», que reproducen según el orden del calendario los pasajes a leer. De entre ellos, el «Evangeliario», o libro que contiene los evangelios, es objeto de gran veneración en todas las liturgias. Cuando surjan los «Misales plenarios», entre el XII-XIII, las lecturas quedarán incluidas en el Misal. Lo mismo sucede con el Misal de Pío V, donde se manda que la epístola se lea en el costado sur o derecho del altar, mientras el evangelio se lee en el costado norte o lado izquierdo, estando ya reducido su número a dos lecturas.

El Vaticano II no sólo ha aumentado el número de lecturas a tres (Antiguo Testamento, Hechos y Cartas, Evangelio), sino que también ha organizado el leccionario con tres ciclos de lecturas para tres años (Ciclos A, B, C), ha logrado que entre el leccionario festivo y el de los tiempos fuertes y días ordinarios se incluya el 90 por 100 de la Escritura, ha revisado los sistemas de lecturas y elegido las más apropiadas para cada fiesta, ha separado las lecturas del misal dando valor al «leccionario» de la misa y a los diversos «leccionarios sacramentales», ha dado la posibilidad de elección en determinadas condiciones, ha puesto de relieve los signos de veneración de la palabra [97] y, en fin, ha enriquecido al pueblo de Dios con el abundante alimento de la palabra [98].

[97] *Ordo lectionum missae*, n 17

[98] La edición del leccionario de la misa ha sido sucesiva desde 1970, ademas del leccionario particular de cada sacramento En 1981 tuvo lugar la ed definitiva *Missale Romanum Ordo lectionum Missae* Editio typica altera (Libreria Editrice Vaticana 1981) Sobre todos estos aspectos puede leerse la hermosa instruccion sobre la Palabra que precede al leccionario, asi como los lugares respectivos de la SC 3537 y de la IGMR n 33-42

La bibliografía y comentarios sobre la renovación de la liturgia de la Palabra son abundantisimos Señalamos algunos T FEDERICI, *Parola di Dio e Liturgia della Chiesa nella Costituzione Sacrosanctum Concilium* Not 161 (1979) 684-722, J M R TILLARD, *Presentación y estructura del nuevo leccionario* (Barcelona 1969) 107-147, AA VV , *La Parole dans la liturgie* (Paris 1970), AA VV , *La parola di Dio nel culto* RL 5 (1983) 643-762, P FARNES, *El nuevo leccionario, significado y contenido* Ph 56 (1970) 159-176, AA VV , *Uso y sentido de la Escritura en la celebracion litúrgica* Conc 102 (1975) 157-301, AA VV , *Le lectionaire dominical de la messe* LMD 166 (1986) 1-138, J ALDAZABAL, *Las lecturas de la misa Prenotandos de la segunda edición típica de 1981* · Ph 151 (1986)9-53, ID , *La celebración de la Palabra Texto y comentario de la «Ordena-*

En cuanto a la proclamación de las lecturas, exceptuando los primeros siglos en que tenía una función el «lector», casi siempre fue realizada por los clérigos (subdiácono, diácono, presbítero, obispo), y cuando desapareció el «ambón» (hacia el s.XII) se hacía desde el altar, como hemos indicado. El nuevo *Misal* y ordenación de la misa no sólo recuperan el «lugar de la palabra» distinto del altar o «ambón», sino que revalorizan el ministerio de la Palabra, pidiendo que sea el «lector» el que proclame las dos primeras lecturas normalmente, mientras el diácono o presidente proclama el evangelio [99]. Por regla general, todas las liturgias rodean la proclamación del evangelio de ritos que resaltan su importancia. El primero es el *Aleluya,* muy común en Oriente desde el siglo IV-V, e introducido en Occidente un poco más tarde. El segundo es la procesión con luces e incienso, de lo que hablan ya san Jerónimo y otros autores. El tercero es el silencio que se exige *(Silentium facite) y* la actitud de pie. El cuarto son las palabras que lo acompañan y el beso del sacerdote, junto con las respuestas del pueblo... Todos estos elementos, que se han ido acumulando en torno a la proclamación a lo largo de la historia, son recogidos también por el *Ordo* actual, y no debieran suprimirse sin más, so pretexto de ritualismo [100].

b) *El salmo interleccional*

Si bien todos los cantos interleccionales tienen por finalidad expresar el diálogo entre Dios que habla y su pueblo, ninguno como éste lo manifiesta de modo tan significativo. El «responsorio» como forma de respuesta alternada del principio, y que ya desde Gregorio Magno se adornó del arte musical, vino a ser después el «gradual» (hacia el s.XII) entre lecturas, pero perdiendo ya su carácter responsorial. El mismo «aleluya» será acompañado con frecuencia de un texto no bíblico, que en Cuaresma fue sustituido por el llamado «tracto», y que no era sino un texto sálmico sin estrofa [101]. A esto se añadirá, en algunas circunstancias o fiestas especiales, la «secuencia», pieza poética de ritmo libre, que a partir del siglo XII se hace cada vez más frecuente, y a la que se acompaña de melodías que per-

ción de las lecturas de la misa» (= Dossiers CPL 37) (Barcelona 1988); ID., *Enséñame tus caminos,* 7 vols. (CPL, Barcelona 1996ss).

[99] IGMR, n.34.

[100] Cf. A. NOCENT, *Storia della celebrazione,* o.c., 208-214.

[101] Cf. E. COSTA, *Tropos et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen âge:* EL 92 (1978) 261-322; 440-471. Sobre el salmo interleccional en la liturgia actual: J. EVENOU, *Le psaume et les antiennes de la Messe*: LMD 151 (1982) 91-115; L. DEISS, «El salmo gradual», en *Presentación y estructura del nuevo leccionario* (Barcelona 1969) 65-93; P. FARNÈS, *El salmo responsorial*: Ph 134 (1983) 123-145.

miten la participación del pueblo. El misal de Pío V suprimió ya un buen número de estas secuencias, conservando solamente la de Pascua *(Victimae paschali laudes)*, la de Pentecostés *(Veni Sancte Spiritus)*, la del Corpus Christi *(Lauda Sion)*, y la de difuntos *(Dies irae)* [102]. El nuevo misal romano ha recuperado y dado valor al canto interleccional, considerándolo un elemento esencial de la liturgia de la Palabra, dándole forma realmente dialogal-responsorial, insistiendo en el canto del mismo salmo o en otro sustitutivo, eligiéndolo en correspondencia con las lecturas bíblicas. En cuanto a las «secuencias» mantiene las que ya estaban en el anterior misal. El «aleluya» va acompañado de un texto bíblico que anuncia ya el contenido del evangelio [103].

c) *La homilía*

La homilía es el modo como desde siempre se ha actualizado para la asamblea la Palabra de Dios, siendo considerada como parte integrante de la misma acción litúrgica, y correspondiendo por regla general al que preside la celebración, sobre todo el obispo. Los Padres de la Iglesia ofrecen ejemplos admirables de homilías (Ambrosio, Agustín, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, León Magno...). Pero al llegar la época carolingia cae en desuso y se olvida su importancia, hasta el punto de que los mismos *Ordines Romani* ni siquiera hablan de ella. Este olvido de la predicación será criticado y encontrará una cierta solución durante la Edad Media con las Órdenes Mendicantes. Pero entonces ya no será considerada la homilía como parte de la misa, ni será pronunciada siempre durante la celebración, ni le corresponderá hacerla al presidente de la eucaristía, ni se hará desde el ambón o la sede, sino desde el púlpito alejado del altar; ni estará en relación con las lecturas bíblicas, sino más bien con unos contenidos dogmático-morales según las circunstancias y expuestos no en tono coloquial, sino retórico: era el «sermón» clásico [104]. Hoy, en cambio, la nueva liturgia del Vaticano II no sólo considera la homilía como una parte necesaria y esencial de la celebración-liturgia

[102] La secuencia *Stabat Mater dolorosa* se introdujo en el Misal Romano en el siglo XV, cuando Benedicto X extendió a toda la Iglesia la fiesta de Nuestra Señora de los Siete Dolores.

[103] Cf IGMR, n.34-40.

[104] Cf. J. LECLERQ, *Le sermon, acte liturgique:* LMD 8 (1946) 27-46. Los estudios actuales sobre la homilía son muy abundantes. Véase, por ejemplo: AA.VV., *El arte de la homilía* (Dossiers CPL, n.3) (Barcelona 1984); J. A. GOENAGA, *La homilía: acto sacramental y de magisterio:* Ph 95 (1976) 339-358; L. MALDONADO, *El menester de la predicación* (Salamanca 1972); D. BOROBIO, *El riesgo de predicar* (Bilbao 1974); J. ALDAZÁBAL, *La homilía, educadora de la fe:* Ph 126 (1981) 447-459.

de la Palabra, sino que la considera acto celebrativo, que actualiza y aplica la Palabra de Dios en la asamblea, y que se relaciona directamente con las lecturas o textos del día, con el sentido del tiempo, con las necesidades concretas, con el rito que se celebra Siendo también evangelización y catequesis, se distingue de ellas con identidad propia, al ser al mismo tiempo «explicación» de la palabra proclamada, «implicación» de la misma en el acontecimiento celebrativo, y «aplicación» a la vida y a la comunidad concreta El ministerio de la homilía ha quedado bien definido por los diversos documentos de la Iglesia actual la constitución de Liturgia, el misal, la ordenación de las lecturas de la misa [105] Normalmente debe pronunciarla el que preside la celebración, bien desde la sede o desde el ambón [106]

d) *El «Credo» o profesión de fe*

El «Credo» es una pieza que entró relativamente tarde en la liturgia de la misa romana Fue el emperador Enrique II quien pidió al papa Benedicto VIII su introducción (a 1012-1024), la cual sólo se extendería a toda la Iglesia a partir del siglo XII y reducido a algunas festividades y domingos Oriente, en cambio, introdujo antes el «Credo» en la misa, según la fórmula procedente de Nicea (a 325) y la proposición del concilio de Constantinopla (de ahí el nombre de «símbolo niceno-constantinopolitano) El emperador Justiniano lo sancionó con una ley en el 568 De Oriente pasó sin duda a España con motivo de los arrianos, ya que el tercer concilio de Toledo impondrá esta praxis en el 589, situándolo no después de la palabra, sino antes del Padrenuestro [107] El «Credo» se mantuvo en el misal de Pío V hasta nuestros días El nuevo misal lo denomina «profesión de fe», evocando la que hicimos un día en el bautismo, y la que renovamos en cada celebración creyendo en la Palabra que se proclama y predica Sólo se dice o canta los domingos y las solemnidades del año, o en fiestas de especial importancia Su finalidad es que «el pueblo dé su asentimiento y su respuesta a la Palabra de Dios oída en las lecturas y en la homilía, y traiga a su memoria, antes de empezar la celebración eucarística, la norma de su fe» [108]

[105] SC 52, IGMR 41 42, OLM 24 27

[106] Cf OLM 24, 26, 38, 41

[107] Cf B CAPELLE, «L'introduction du symbole a la messe», en *Melanges J de Ghellinck* vol 2, 1003-1027

[108] IGMR, n 43-44 Cf S SABUGAL, *Significado importancia y antigüedad del «Símbolo de la fe»* RevAgust 78 (1984) 403-438, ID, *La actualidad del símbolo de la fe* ibid 79 80 (1985) 49-73, AA VV, *El símbolo de la fe* Ph 73 (1973) 4-60, AA VV, *La formación de las confesiones de fe continuidad y renovación* DiEc 68 (1985) 273-415

e) *La oración universal*

Justino es el primer testimonio que habla de la oración universal, e Hipólito en la *Tradición Apostólica* se refiere también a ella [109] Se trata, como se indica también en las fuentes orientales, de una oración acompañada de bendición que se hace por aquellos que son despedidos de la asamblea, porque todavía no pueden participar plenamente en la eucaristía los catecúmenos, los penitentes [110]

Los precedentes romanos más importantes de esta oración los encontramos en las «oraciones solemnes» del Viernes Santo (conservadas por el Misal Romano), que incluyen una invitación, el silencio, la oración y el amén, y cuyo origen hay que situar en el siglo V, y, por otra parte, la llamada «deprecatio Gelasii» u oración litánica del papa Gelasio (492-496), que tiene una estructura y un contenido semejante (aunque con diferencias) [111] Esta forma «gelasiana» con la respuesta del *Kyrie* o *Christe eléison* será la que prevalezca sobre las «oraciones solemnes», dada su sencillez y popularidad

Ejemplos excelentes de estas preces se encuentran también en la liturgia galicana y en la hispánica [112] Aunque durante la Edad Media desapareció en la mayoría de las iglesias, no faltan ejemplos de una pervivencia después del concilio de Trento, como se muestra en el *Ritual* de la diócesis de Alet publicado en 1667 [113] El nuevo Misal ha recuperado y renovado este elemento conclusivo de la liturgia de la Palabra, valorando su sentido de ejercicio del sacerdocio universal, proponiendo una estructura sencilla (invitación-preces o peticiones-oración conclusiva), señalando su contenido fundamental (por la Iglesia, los gobernantes, los necesitados, la comunidad local) «En la oración universal u oración de los fieles, el pueblo, ejercitando su oficio sacerdotal, ruega por todos los hombres» [114].

[109] *La Tradition Apostolique* B BOTTE, 54-55

[110] Cf *Constituciones Apostolicas* VIII, 6 1-11, 6 F X FUNK, I, 478-494

[111] Vease sobre todo esto P DE CLERCK, *La priere universelle dans les liturgies anciennes temoignages patristiques et textes liturgiques* (Munster-Aschendorf 1977) 125ss, ID , «La priere universelle expression de foi», en *La liturgie expresion de la foi* (Paris 1979) 129-146, ID , *Priere universelle et appropiation de la Parole* LMD 153 (1983) 113-131, F DELL'ORO, *La Preghiera Universale nelle liturgie latine antiche* RL 5 (1980) 683-726 Vease igualmente en todas las obras generales ya citadas

[112] Un resumen en R CABIE, *L Eucharistie* o c 90-92

[113] Ibid , 172-173

[114] IGMR, n 45

3. Liturgia eucarística

a) *Presentación de los dones*

Ya hemos hablado en otro momento de la importancia que tenía la presentación de dones u ofrendas en la primitiva Iglesia, destinados tanto al sacrificio (pan y vino) cuanto a socorrer a los necesitados y realizar la «comunicación de bienes». El hecho de que fuera obligatoria, es decir, que fuera un derecho y un deber de los bautizados, indica la importancia que se le daba a su participación en el sacrificio de la misa, con el propio sacrificio de la renuncia y comunicación de los propios bienes. Pero, puesto que la plena participación supone la comunión, sólo se permite y acepta la ofrenda de aquellos que van a comulgar.

Se da, pues, una estrecha relación entre ofertorio, plegaria eucarística y comunión [115]. Este rito de las «ofrendas» venía concluido con la «oratio super oblata», más antigua que la «colecta», que da el sentido del rito y lo conexiona con la ofrenda sacrificial, destacando al mismo tiempo las actitudes de los oferentes. En la Edad Media y en el Misal de 1570 este momento concentró diversas oraciones o «apologías» que el sacerdote decía en privado *(In spiritu humilitatis; Veni, sanctificator omnipotens; Suscipe, sancta Trinitas; de latere; lavabo; orate fratres...)* y acompañando diversos gestos (mezcla de agua, bendiciones y cruces, inclinaciones), hasta el punto de que vino a ser como una especie de «doblaje» de la plegaria eucarística [116]. El nuevo Misal, como vimos, simplifica y reduce las oraciones; en vez de hablar de «ofertorio», habla de «preparación de los dones»; evita la ambigüedad de algunas oraciones que parecían anticipar el momento del sacrificio eucarístico; destaca en qué consiste la ofrenda del pueblo sacerdotal que, unido a Cristo, ofrece y se ofrece; devuelve el rito a su original sentido relacionándolo con los gestos de Jesús en la última cena, y autentifica los gestos que le acompañan [117]. En el rito de la presentación de dones, se une de modo perfecto la ofrenda «cósmica» (dones materiales), la ofrenda «personal» (la vida de cada participante) y la ofrenda «social» (la entrega y solidaridad por los demás) [118].

[115] A NOCENT, *Storia della celebrazione,* o c , 225-229 También. J A JUNGMANN, *Die Gebete zur Gaben-bereitung* LJ (1973) 186-203, N K RASMUSSEN, *Les rites de présentation du pain et du vin* LMD 100 (1969) 44-58, F RAINOLDI, *Riti offertoriali o presentazione dei doni* RL 77 (1990) 315-324

[116] Cf J JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* 549-559

[117] Recuérdese lo que se afirma en la IGMR, n.48, 49, 50.

[118] Cf. D BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo* II., p.60-69; ID., *Para una valoración de los estipendios.* Ph 110 (1979) 137-154

b) *Plegaria eucarística*

Ya hemos visto la abundancia y riqueza de plegarias eucarísticas en los primeros siglos, su reducción en Occidente al «canon romano» [119] y la renovación actual en el misal del Vaticano II [120]. Además de las tres nuevas plegarias que se publicaron en 1968, a partir de 1973 se abrió una nueva etapa de creatividad, bajo responsabilidad de las Conferencias Episcopales, y siempre supuesta la aprobación de Roma, con la intención de promover la variedad y adaptación, desde la unidad y la eclesialidad.

Así, desde Roma se prepararon tres nuevas plegarias eucarísticas para las misas con niños (1974), y dos sobre la reconciliación con motivo del año santo (1975). El sínodo de Suiza preparó también cuatro plegarias, o si se prefiere una con cuatro variantes (1974), que después serán oficialmente aceptadas en la Iglesia. La Conferencia Episcopal de Bélgica preparó también una nueva plegaria («Dios, nuestro Padre», de 1976). En Manaos (Brasil) se elaboró otra plegaria para el Congreso eucarístico de 1974. Y en Canadá se preparó otra para la celebración del matrimonio.

Sin detenernos en los diversos problemas que se han planteado con motivo de las nuevas plegarias [121], queremos fijarnos brevemente en cada una de las partes de la plegaria eucarística (= estructura fundamental), y en la riqueza y diversidad de plegarias que hoy nos

[119] Recuérdese cómo en Roma se llego bastante pronto a la fijación del canon romano Las citas de la plegaria que hace San Ambrosio en sus catequesis, a finales del siglo IV, son prueba de que el texto del canon estaba ya bastante fijado en esta época El primer testimonio completo del canon romano se encuentra en el Sacramentario Gelasiano En él, a diferencia de la variedad de las anáforas orientales, sólo se ofrecen piezas variables, como son los prefacios A lo largo del tiempo, se irán introduciendo pequeñas variantes

[120] La bibliografía y comentarios sobre la plegaria eucarística renovada por el Vaticano II son muy abundantes Recogemos algunos que nos parecen más significativos C BRAGA, *De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae* EL (1968) 2116-238, F BROVELLI, *Preghiere eucaristiche Appunti su un problema aperto* RL 4 (1978) 449-478, A FRANQUESA, *Composicion y estructura de las nuevas eucaristías* (Bilbao 1969), E JIMÉNEZ, *Las cuatro plegarias eucarísticas* (Madrid 1968), R FALSINI, *Le nuove preghiere eucaristiche* (Milano 1968), AA.VV , *Preghiere eucaristiche* (Torino-Leumann 1968), P TENA, *Las nuevas plegarias eucarísticas Texto latino y comentarios* Ph 46 (1968) 336-350, AA VV , *Les nouvelles Prières eucharistiques* LMD 94 (1968) (numero monográfico), AA VV , *Las nuevas anáforas* (Barcelona 1969), E MAZZA, *Le odierne Preghiere eucaristiche* I *Struttura, Teologia, Fonti* II *Testi e documenti editi e inediti* (Bologna 1984), J ALDAZABAL, *La plegaria eucarística* II. *Pastoral* (Dossiers CPL, n 19, Barcelona 1985)

[121] Cf G BAILLARGEON, *Comment juger de la valeur d'une prière eucharistique?* Lit et VieChr 89 (1974) 232-261, J P JOSSUA, *Las plegarias eucarísticas libres un intento de valoración* Conc 152 (1980) 215-258, A NOCENT, *Nuove preghiere eucaristiche? Panorama e problemi* RL 1973) 151-166, AA VV , *A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps* (Paris 1976).

ofrece la Iglesia. Toda plegaria eucarística (dentro de algunas variantes y excepciones de explicitud) tiene estos elementos comunes:

a) *El diálogo inicial,* por el que se invita a los fieles a dar gracias a Dios de modo gozoso. Es un diálogo que prepara el ánimo y la participación, dando la clave de la acción que se va a realizar. Desde la *Tradición Apostólica* de Hipólito, pasando por todas las liturgias orientales y occidentales, puede constatarse un diálogo semejante [122].

b) *La acción de gracias:* Es el llamado «prefacio», por el que se recuerda la historia de la salvación y se dan gracias a Dios. Al ser ésta una pieza variable para los distintos tiempos y festividades, permite recordar los distintos aspectos del misterio salvífico, siendo su contenido sobre todo cristológico. La liturgia romana *(canon = vere dignum),* lo mismo que la hispano-galicana *(illatio* o *contestatio)* ofrecen numerosos modelos, que hoy se han visto aumentados con las nuevas composiciones del misal. Las anáforas orientales, en cambio, no tienen un prefacio variable, sino que intentan desarrollar, cada una de forma más integral, la economía de la salvación [123].

c) *El «Sanctus»:* No pertenece a la estructura originaria de la plegaria eucarística. La plegaria de Hipólito no lo incluye. Y el *Liber Pontificalis* atribuye su introducción al papa Sixto (c.530). Su origen, sin embargo, está claro: procede de Is 6,3, y tiene su antecedente en la liturgia de la sinagoga. Las liturgias orientales (SERAPIÓN, *Constituciones Apostólicas)* ya lo recogen hacia el final del siglo IV, aunque no todas. Las liturgias occidentales sólo desde el siglos V-VI, y generalmente con la adición del *Benedictus* (Mt 21.9. Cf. Ps 117,26).

d) *El relato de la institución:* No es uniforme en todas las liturgias, puesto que no se trata de una repetición o citación de la Escritura, sino más bien de un relato «libre» en dependencia de lo que refieren los textos biblicos. Así se manifiesta en las añadiduras siguientes: «dándote gracias» *(tibi gratias agens);* «levantando los ojos hacia ti» y «en sus santas y venerables manos» (canon romano); referencia al agua que se mezcla con el vino o a la bebida de la copa (anáfora de Santiago, de Basilio); evocación diferente de la cena y del momento pascual («la víspera de su pasión, reunido con discípulos, antes de pasar del mundo al Padre...»). El misal actual, aun aceptando una introducción diversa al relato en cada anáfora, ha

[122] Cf. C. A. BOUMAN, *Varientes in the introduction to the eacharistic prayer:* Vigiliae Christianae 4 (1950) 94-115.

[123] Frente a la docena de prefacios que antes utilizaba la litugia romana, hoy se nos ofrece un número considerablemente superior: unos 80, pudiéndose elaborar algunos por los organismos competentes de las Iglesias nacionales y ser aprobados por la Santa Sede.

unificado las palabras de la institución, que son las mismas en todos los casos.

e) *La «anamnesis»:* Es el recuerdo y la actualización del misterio pascual de Cristo, expresado en fórmulas diversas según las anáforas. «Memoria», «memorial», «conmemoración» son la razón fundamental por la que se ofrece el sacrificio *(unde et memores),* el cumplimiento de la voluntad del Señor *(hoc facite in meam commemorationem),* la actualización viva y la presencia actuante del misterio de la salvación que se explicita más o menos según los casos: encarnación, pasión, muerte, sepultura, resurrección, descenso a los infiernos, ascensión [124]. De una forma u otra está siempre presente en todas las plegarias eucarísticas.

f) *La oblación:* Totalmente unida a la anamnesis, explicita que se trata del memorial de un sacrificio que se actualiza mistéricamente en la celebración, y es ofrecido al Padre, uniendo en una única oblación el sacrificio de Cristo, de la Iglesia y de los cristianos. Las expresiones en las anáforas son muy diversas: «ofrecemos», «oblación», «el cuerpo y sangre de Cristo», «la víctima perfecta, santa, inmaculada que nos has dado», el «sacrificio de reconciliación». A veces se pone este sacrificio en relación con los del AT, como hace el canon romano (sacrificio de Abrahán, de Melquisedec), o se describen con detalle los elementos del mismo sacrificio de Cristo (como sucede a veces en las plegarias hispánicas) [125].

g) *La «epíclesis»:* Es la invocación a Dios Padre para que, por medio del Espíritu Santo, santifique y transforme los dones de pan y de vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, y para que quienes participamos de estos dones gocemos de los frutos de la unidad y la caridad. La explicitación y el lugar de la epíclesis es diversa en las distintas anáforas: unas, como el canon romano, no la explicitan en sus palabras; otras, como la de San Basilio, la traen después de la anamnesis y desarrollan todo su contenido; otras, como la de Hipólito, la traen antes de la consagración («santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu») y después de la anamnesis («que el Espíritu Santo congregue en la unidad»...), pero de modo muy escueto. De cualquier forma, es éste un elemento permanente de la anáfora, que expresa su estructura trinitaria, confiesa al Espíritu como fuerza transformante de los dones y como don transformante de la vida por

[124] El canon romano concluía esta parte con las palabras: «haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis». Un buen comentario a todos estos aspectos en B. BOTTE-CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe* (Louvain 1953). También C. VAGAGGINI, *Il canone della messa e la riforma liturgica* (Torino-Leumann 1966).

[125] Véase, por ejemplo, J. PINELL, *Anámnesis y epíclesis en el antiguo rito galicano:* Didascalia 4 (1974) 3-130; G. RAMIS, *El memorial eucarístico, concepto y formulación en los textos de las anáforas:* EL 91 (1982) 189-208.

esos mismos dones. Las anáforas del nuevo Misal explicitan todas ellas este aspecto epliclético, antes y después de la consagración [126].

h) *Las intercesiones:* Las intercesiones no pertenecen a la estructura original de la plegaria eucarística. Hipólito las ignora y en la liturgia hispánica y galicana no aparecen dentro del «canon». Sin embargo, se las encuentra en la mayoría de las liturgias, en uno u otro momento, y el canon romano les da una gran importancia, al concederles un lugar en el «memento», el «communicantes», el «hanc igitur», el «nobis quoque peccatoribus». Se distinguen tres aspectos: la intercesión por quienes han aportado el pan y el vino (ofrenda) para la eucaristía, cosa que comenzó a hacerse desde muy pronto; la intercesión por los diversos miembros de la Iglesia terrestre: jerarquía, pueblo de Dios, neófitos, nuevos ordenados...; la intercesión por quienes han coronado su peregrinación en la tierra, pertenecen a la Iglesia celeste y se cuentan entre los santos: María, Apóstoles, mártires... Las intercesiones expresan la comunión de todos los miembros de la Iglesia en un mismo sacrificio y salvación, refiriéndose a la comunidad presente, al medio de salvación u ofrenda eucarística, y a la comunidad ausente que ya goza de la salvación eterna, o por cuya salvación intercede.

i) *La «doxología» final:* Todas las plegarias eucarísticas terminan con una gran doxología trinitaria, aunque formulada de diversa forma y con distintos acentos. El canon romano se refiere en este momento a la bendición que se hacía sobre los dones y primicias de los fieles: frutos de la tierra, óleo para los enfermos, leche y miel en Pascua *(haec omnia semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis).* Las liturgias orientales han insistido más en la estructura trinitaria; las occidentales, en la mediación cristológica. En cuanto a la costumbre de elevar el pan y el cáliz aparece ya en el *Ordo I,* pidiéndose una respuesta a la asamblea con el *Amén* [127].

Una vez presentadas las diversas partes de la plegaria eucarística, podemos señalar algunas particularidades generales de las nuevas plegarias ofrecidas por el misal romano del Vaticano II [128]. Además

[126] Cf. Para un estudio: A. M. TRIACCA, «Spirito Santo e Liturgia. Linee metodologiche per un aprofondimento», en AA.VV., *Lex orandi. Lex credendı Miscellanea in onore di P.C Vagaggini* (Roma 1980). Los estudios sobre el tema son muy abundantes en los últimos tiempos. Trataremos de este y los otros temas más adelante y con mayor detención.

[127] Cf. P. BORELLA, *La doxologia finale del canone:* Ambrosius 41 (1965) 183-200; J. PINELL, *La grande conclusion du canon romain:* LMD 88 (1966) 96-115.

[128] No pretendemos ofrecer un comentario respecto a las nuevas plegarias. Además de los estudios citados anteriormente, véase, por ejemplo: S. MARSILI, *Le nueve preghiere eucaristiche:* RL 6 (1968) 813ss; ID., *Forma e contenuto nella preghiera eacaristica:* ibid. 2 (1973) 204-220; TH. SCHNITZLER, *Los cánones y los nuevos prefacios de la misa* (Barcelona 1970); L. MALDONADO, *La plegaria eucarística,* o.c.

del número y la unidad dinámica de su estructura [129], cabe señalar algunas diferencias entre estas plegarias, como son: la diversidad de acentos en el contenido (más histórico-salvífico, o más cristocéntrico, o más eclesiológico, o más reconciliador...); la diferencia de lenguaje (en unos casos más pedagógico y accesible, en otros más complicado); las posibilidades de intervención del pueblo (mayor o menor y con una u otra respuesta según los casos); la inclusión o no de prefacio propio (como sucede en la plegaria II, en la IV, y las de origen suizo); la posibilidad o no de inclusión de «embolismos» dentro de la plegaria, y según la festividad (como sucede en el canon romano)... Estas diferencias muestran no una contradicción, sino una sana variedad y riqueza, con posibilidad de elección y aplicación a las diversas circunstancias.

4. Comunión

La comunión es el momento culminante de la participación de los fieles en la eucaristía. Su importancia hace que venga preparada por algunos ritos, que a lo largo del tiempo tuvieron distinto orden y desarrollo, según las diferentes liturgias. Son el Padrenuestro, el rito de la paz y la fracción [130].

a) *El Padrenuestro*

Actualmente es el primer elemento que sigue a la «pequeña elevación». Pero no fue éste siempre su puesto. Los primeros testimonios que hablan de él provienen del siglo IV (San Ambrosio, Cirilo de Jerusalén), y será San Gregorio el que, queriendo imitar a los griegos, lo sitúa después de la anáfora, a pesar de que San Agustín y otras liturgias lo sitúan después de la fracción [131]. En cuanto a la forma de rezarlo, mientras San Gregorio piensa que es una oración reservada al sacerdote, lo mismo que San Agustín, los orientales y también la liturgia hispánica y galicana lo desean participado por el pueblo. En España el pueblo participaba con un «Amén» después de cada petición [132]. Por regla general, el Padrenuestro va acompañado

[129] Cf. R. CABIÉ, *L'Eucharistie*, 223-229.

[130] Cf. A. VERHEUL, *L'ordonnance de la communion selon le nouvel Ordo Missae*: QL 273 (1972) 119-133. R. BERAUDY, *Les rites de préparation à la communion*: LMD 160 (1982) 497-506. P. F. BETHUNE, *Les gestes du rite de communion*: CommLit 6 (1982) 497-506.

[131] GREGORIO MAGNO, *Ep. a Juan de Siracusa. Registrum* IX, 26: ed. L. M. HARTMANN, t.II, 1889, 59-60; SAN AGUSTÍN, *Ep.* 149, 16; *Sermo* 58, 10.

[132] *Missale Mixtum*, I, 4: PL 85, 119.

de un «embolismo» o desarrollo de una parte del mismo, como es el caso del «libera nos». Y es igualmente común que venga introducido por una especie de prólogo, como sucede en la liturgia romana: «praeceptis salutaribus moniti»: «fieles a la recomendación del salvador». En todo caso, el Padrenuestro se ha considerado siempre como la preparación más excelente a la comunión, sobre todo por su carácter reconciliador y perdonador [133].

b) *El rito de la paz*

En los primeros tiempos el beso de la paz venia realizado antes de comenzar la liturgia eucarística. La *Tradición Apostólica* se refiere a ello al hablar de los catecúmenos. Las *Constituciones Apostólicas,* aun suponiendo que el beso ha tenido lugar antes de la liturgia eucarística, sitúan el rito de la paz después de la doxología que concluye la anáfora [134]. San Agustín da cuenta de otra costumbre, según la cual el rito y beso de la paz se tiene después del Padrenuestro *(dicitur pax vobiscum et osculantur se christiani in osculo sancto. Pacis signum est)* [135]. Y el papa Inocencio defenderá esta costumbre frente a la que lo sitúa antes de la liturgia eucarística: se debe dar no antes, sino después del «confecta mysteria» [136]. Ésta será también la praxis que describe el *Ordo I,* donde el beso de paz parte del altar y se transmite como una especie de anuncio al archidiácono, al obispo, al clero, al pueblo... [137]. El misal de Pío V sigue esta costumbre, pero situando antes la fracción, haciendo tres cruces sobre el cáliz mientras se dice «pax Domini...», y siguiendo durante el rito el canto del *Agnus Dei,* que en su tercera petición dice ahora: *dona nobis pacem,* excepto en las misas de difuntos *(dona eis requiem).* El misal actual sitúa el rito de la paz después del Padrenuestro y antes de la fracción, restablece el rito de la paz para todos los fieles *(oferite vobis pacem)* acompañada de un signo adecuado, y propone una oración de estilo hispano-galicano que lo introduce *(Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis...).* Las oraciones del embolismo preparan y explican el sentido del mismo rito.

[133] Así lo resalta SAN AGUSTÍN, por ejemplo: *Sermo* 17: PL 38, 127; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen. Hom.*, 27, 8: PL 53, 251. Cf. W. DÜRIG, «Das Vaterunser in der Messe», en *Gemeinde im Herrenmahl* (1976) 323-330; A. VERHEUL, *Le «Notre Père» et l'Eucharistie:* QL 2-3 (1986) 159-179.

[134] *Tradición Apostólica:* B. BOTTE, 40-41; *Constituciones Apostólicas,* VII, 13, 1: F. X. FUNK, 515.

[135] SAN AGUSTÍN, *Sermo* 227: PL 38, 1101.

[136] INOCENCIO I, *Ep. ad Decentium,* 1, 4: PL 20, 553.

[137] *Ordo I,* 95: ANDRIEU, vol. II, 98.

d) *La fracción del pan*

Es un rito al principio sencillo y práctico, que permitía repartir el pan e incluso dio nombre a la encaristía: la *fractio panis.* Pero con el tiempo se convirtió en un rito complicado. Todo parece comenzar con el *fermentum* o trozo de pan consagrado que el Papa enviaba a quienes no podían participar en su misa (presbíteros) y tenían que celebrar en los *tituli.* Este trozo de pan debían ponerlo en el cáliz en el momento del *Pax Domini.* Más tarde, el *Ordo I* explicita que lo que se pone en el cáliz es el *sancta* o pan consagrado que permanecía de la celebración anterior (cum *dixerit Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem de sancta),* mientras se canta el *Agnus Dei, y* los obispos y presbíteros presentes realizan la fracción del pan para la comunión [138]. Pero entretanto el Papa parte un trozo del pan con el que va a comulgar y lo pone en el cáliz, realizándose así una segunda conmixtión. Probablemente se quiere indicar con ello la unión del cuerpo y la sangre de Cristo como signo de resurrección de aquel que había entregado su vida en sacrificio por los demás, ya que ésta fue la interpretación más común [139]. El misal de Pío V sitúa la fracción antes del beso o rito de la paz, y por lo tanto también la conmixtión del pan con el *sanguis.* El Misal actual ha restabecido el ordo más antiguo y más lógico: Padrenuestro, rito de la paz, fracción del pan y conmixtión, mientras se canta el *Agnus Dei.*

e) *La comunión*

Normalmente todas las liturgias proponen alguna fórmula de invitación a la comunión, en uno u otro estilo. Parece que en algunas partes, a partir del siglo VI, este momento era considerado exclusivo de los que iban a comulgar, y como la costumbre de no comulgar se extendió en muchas partes, no eran pocos los que ahora abandonaban ya la iglesia [140]. Las liturgias orientales invitan repitiendo las palabras de las *Constituciones Apostólicas:* «las cosas santas para los santos» *(sancta sanctis)* [141]. El *Ordo I* todavía no trae ninguna fórmula de invitación especial para la comunión, pero éstas ya se extenderán a partir del siglo VIII-IX. El «Domine non sum dignus» procede del siglo XII. Pío V adoptará algunas fórmulas de preparación en forma de «apología» *(Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi),* más el

[138] OR I, 95: ibid., 97-98.

[139] Ya lo interpretaba así TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilías catequéticas,* 16: ed. R. TONNEAU (Studi e testi. Città del Vaticano) 553-563. Durante la Edad Media ésta fue la interpretación más corriente.

[140] En este sentido habla CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo* 73, 2: ed. G. MORIN, P. 307.

[141] *Constituciones Apostólicas,* VIIII, 13, 11-13: F. X. FUNK I, 516.

«confiteor», «misereatur», «indulgentiam». Es evidente el tono penitencial de la preparación. Hoy, en cambio, la invitación tiene un tono más «positivo» («dichosos los invitados a esta cena»), aun conservando su tono de humildad, de purificación e indignidad como disposición para la comunión. La fórmula que acompaña a la comunión ya no es *Corpus Domini nostri Iesu Chrisi custodiat animam tuam in vitam aeternam,* como antes, sino *Corpus Christi,* fórmula común en todas las liturgias. El que se pida que se responda con el *Amén* indica la acogida y la profesión de fe en aquello que se recibe, como decía San Ambrosio [142]. Y en cuanto a la comunión bajo las dos especies, indica una participación significativamente más plena, que la Iglesia propone hoy también para los fieles en determinadas circunstancias [143]. Al contrario de lo que sucedía antes, no se obliga a recibir la comunión en la boca, sino que se puede recibir en la mano, según lo estimen las Conferencias Episcopales [144], que por lo general lo dejan a libre elección de los fieles. Por lo demás, se desea que los fieles participen con pan consagrado en la misma misa, de forma que aparezca mejor que la comunión es una participación en el sacrificio que entonces se celebra [145].

5. **Los ritos de despedida**

Después de la comunión, los ritos de despedida fueron siempre muy simples. En algunos casos, como Constantinopla, parece se introdujo la costumbre de un canto después de la comunión para acompañar el traslado de las especies [146]. Más común fue desde el principio la «oración después de la comunión» (Oriente), la «oración sobre el pueblo» u *«oratio super populum»* (sacramentarios romanos), o la oración *«ad complendam»* (sacramentario gregoriano) o *«completuria»* (liturgia hispánica). Sea cual sea el nombre, siempre se trata de una oración por la que se dan gracias y se alaba a Dios por el don de la eucaristía, pidiéndole sean eficaces en nosotros sus dones (pan, bebida, alimento, cena, convite, salvación...), de manera que, transformando nuestra vida, podamos un día participar del ban-

[142] SAN AMBROSIO, *De sacramentis,* 4, 25: ed. B. BOTTE, Sources Chrétiennes (París 1961) 116.

[143] Ya en la instrucción *Eucharisticum mysterium* (25 de mayo de 1967), n.32; IGMR, n.56ss

[144] IGMR, n.240.

[145] IGMR, n.56. Además se pide que el signo del pan tenga verdadera forma de alimento: ibid., 283.

[146] Así lo testificaba el patriarca SERGIO en el 624: *Chronicon paschale* PG 92, 1001.

quete del cielo, de la felicidad eterna... Seguidamente viene la bendición. El nuevo Misal ha recuperado el uso de la *oratio super populum* o bendición solemne con la admonición: «Inclinaos para la bendición» *(inclinate vos ad benedictionem),* a la que siguen tres peticiones con respuesta del pueblo: Amén. O bien se pronuncia la bendición con la fórmula trinitaria, mientras se hace la señal de la cruz sobre la asamblea. La despedida o *Ite, missa est* es una fórmula clásica cuyo primer testimonio se encuentra en el *Ordo I,* y que durante mucho tiempo sirvió para indicar el envío del pueblo [147]. Las Iglesias orientales suelen emplear otras fórmulas, siendo la más común: «Podéis ir en paz». Ésta es también la traducción que se ha adoptado en la mayoría de las lenguas después del Vaticano II.

[147] *Ordo I:* ANDRIEU, vol.II, 107.

CAPÍTULO IV

LA EUCARISTÍA, MEMORIAL DE LA PASCUA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Eucaristia, memoriale del Signore e sacramento permanente* (Torino-Leumann 1968); ALTER, A., *The Art of biblical Narrative* (New York 1981); BEHM, J., *Anâmnesis*: ThWNT I, 351ss; DE MARGERIE, B., *Vous ferez ceci en mémorial de moi* (París 1989); DURRWELL, F. X., *La eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982); EXTREMEÑO, C. G., *La eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz:* Studium 17 (1977) 263-305; FAIVRE, A., *Eucaristía y memoria:* SelT 32 (1969) 295-299; FERMET, A., *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús* (Santander 1980); GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983) 393-420; ID., «Memorial eucarístico: rememoración y presencia de Cristo», en AA.VV., *Eucaristía y Trinidad* (Salamanca 1990) 45-113; JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1967): trad. esp. *La última cena* (Madrid 1980); KOSMALA, H., *Das tut zu meinem Gedächtnis*: NTs 4 (1960) 84ss; LÉON-DUFOUR, X., *Eucaristía y memoria*: SelT 85 (1983) 40-43; LIES, L., *Praesentia Christi* (Düsseldorf 1984); MALDONADO, L., «Recuperación de la memoria histórica», en *El Olivo* 42 (1995) 63-81; ID., *La eucaristía en devenir* (Santander 1997) 171-185; NAVARRO GIRÓN, M.ª A., *La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucarística (s.IX)* (1.ª parte): RET, enero-marzo (1995) 29-63; (2.ª parte): RET abril-junio (1995) 135-179; RAMIS, G., *La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial:* EL 94 (1980) 113-144; ID., *El memorial eucarístico: concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas:* EL 96 (1992) 189-208; SÁNCHEZ CARO, J. M., *Eucaristía e Historia de la salvación* (Madrid 1983); TILLARD, J. M., *Le mémorial dans la vie de l'Église*: LMD 106 (1971) 24-45; ID., *Bendición, sacramentalidad, epíclesis:* Conc 198 (1985) 259-273; THURIAN, M., *La eucaristía* (Salamanca 1965); YERUSHALMI, Y. H., *Zakor. Erinnere dich Jüdische Geschichte und jüdisches Gedâchtnis* (Berlín 1988).

INTRODUCCIÓN

En los capítulos anteriores hemos estudiado la eucaristía en sus orígenes e institución, en su evolución dogmática y práxica, en su configuración formal y litúrgica. Nuestro método ha sido hasta ahora más bien genético, histórico y diacrónico, recorriendo las diversas etapas de la comprensión doctrinal y de la evolución cultural de la eucaristía.

A partir de este momento nos proponemos estudiar la eucaristía seleccionando y centrándonos en aquellos temas que más la definen e identifican, desde la misma tradición teológica y desde la renovación actual. Cada uno de los temas lo estudiaremos de forma sincrónica, teniendo en cuenta las diversas perspectivas que confluyen a una comprensión más integral y plenaria del mismo; y de forma diacrónica, resumiendo las variantes del proceso de comprensión que el tema ha tenido a lo largo de las diversas etapas históricas. Tratamos, con otras palabras, de ofrecer una teología sistemática de la eucaristía, que combine la mistagogia y la interdisciplinariedad, la pedagogía expositiva, la centralización en lo fundamental y la complementariedad de perspectivas. Tenemos en cuenta, de forma muy especial, a los sujetos teólogos a quienes pretende ayudar a adquirir un conocimiento y una visión de la eucaristía, a la vez doctrinalmente fundamentada, pastoralmente eficaz y litúrgicamente viva.

Somos conscientes de las dificultades que entraña nuestro objetivo. Pero estamos convencidos de que, si por un lado la riqueza del contenido resalta en la pluralidad de perspectivas, por otro lado la claridad y la buena ordenación expositiva es la condición necesaria para la comprensión de esa misma riqueza. Es evidente que las opciones metodológicas son múltiples, y merecen su respeto. Nuestra opción la determina, además de nuestra propia convicción, la experiencia de una amplia enseñanza en diversos ámbitos teológicos.

I. CONTEXTO Y SITUACIÓN

La eucaristía como memorial de la pascua es uno de los temas centrales desde los que se comprende la totalidad del misterio eucarístico. Por eso debe tratarse al principio de nuestra exposición sistemática.

1. **Perspectiva antropológica**

Sabemos que es algo propio del hombre la tendencia a recordar y conmemorar, por medio de palabras y gestos más o menos ritualizados, aquellos acontecimientos del pasado que han marcado la historia personal, familiar o social, o que han impulsado su evolución, o han decidido su futuro. A veces se trata de eventos gozosos (victorias, éxitos, aniversarios felices...); otras veces, de trágicos sucesos (derrotas, desgracias personals o colectivas, aniversarios tristes...). En todo caso, estas celebraciones conmemorativas actualizan mo-

mentos estelares de la vida, redescubren y fraguan la propia identidad, destacan aquello que merece ser conservado en la memoria o rescatado del olvido, constituyen puntos de referencia entre los que está tejida la historia personal, familiar y social. Nada extraño, por tanto, que, desde un punto de vista religioso, el hombre y la comunidad creyentes deseen y necesiten conmemorar aquellos eventos que deciden y sobre los que se ha ido tejiendo la relación comunional y salvadora de Dios con los hombres. Y el medio por excelencia para esta conmemoración es la eucaristía.

2. Perspectiva teológica

La categoría «memorial» (anamnesis) es de capital importancia para comprender bien la eucaristía. Sin embargo, a lo largo de la historia, y en la actualidad, se han dado diversos malentendidos: En la mentalidad del pueblo de Israel, *anámnesis* se concebía como la actualización de los eventos salvíficos de una historia que camina dinámicamente hacia su plenitud, mientras en la mentalidad de otras religiones se entendía como la repetición periódica y cíclica de aquellos actos paradigmáticos realizados en un tiempo primordial por los dioses o los antepasados [1]. En el encuentro del cristianismo con la cultura helenística la tentación fue la comprensión nominalista de la *anámnesis,* considerándola como un simple recuerdo del pasado vacío de contenido, que obedecía sencillamente al mandato de Jesús de repetir lo que él había hecho en la última cena. Pero será sobre todo con Lutero y los reformadores cuando se someterá a crítica este concepto de anamnesis como «repetición», ya que ello llevaba a considerar la eucaristía como una «repetición» del sacrificio de Cristo en la cruz, y no como una «representación» del mismo, tal como lo entendían los Padres. Otra falsa concepción de *anámnesis,* extendida incluso en nuestros días, es aquella que la considera como un simpre recuerdo cognitivo abstracto, que trae a nuestra conciencia lo que sucedió «in illo tempore», pero sin atender a la presencia del mismo acontecimiento salvífico [2].

Memorial indica «contemporaneidad» de un acontecimiento pasado respecto a la comunidad celebrante en el presente, que, al ser hecha partícipe de su dinamismo salvador, se ve proyectada hacia el futuro escatológico. La celebración, y sobre todo la eucaristía, constituye el punto de concentración en el que el pasado salvífico (contenido de la

[1] Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno* (Madrid 1982).

[2] Cf. L. LIES, *Eucharistie: in ökumenischer Verantwortung* (Graz, Wien, Köln 1996): c.II: «Eucharistie als anamnese des Heils», 49-84 [78-79].

memoria), el presente actual (comunidad celebrante) y el futuro escatológico (convite mesiánico) se encuentran y coinciden en un mismo acontecimiento (la pascua), que siendo histórico es también metahistórico. Esta «contemporaneidad» lleva a superar la objetivación materialista del misterio, la comprensión mágica de la acción salvadora, el peligro de repetición historicista del único sacrificio de Cristo. Y, por el contrario, induce a vivir la eucaristía como presencia dinámica e implicativa del misterio, que actúa en el «ya» de la comunidad concreta, pero que «todavía» debe manifestarse en su plenitud.

3. **Perspectiva litúrgica**

Esta «representación» y contemporaneidad se expresan a través de palabras y signos o ritos. Si por la palabra se relata y refiere (narratividad) lo que sucedió («in illo tempore») y el sentido de lo que sucede (memorial), por el rito (signos) se representa gestualmente, se dramatiza ritualmente *(dromenon),* el mismo acontecimiento, con la intención de actualizarlo y revivirlo, traspasando las fronteras del espacio y del tiempo. El rito, y en nuestro caso la celebración eucarística, es la forma de expresar la actualidad del misterio pascual, su contemporaneidad con la vida de la comunidad cristiana, más allá de la limitación histórico-concreta y espacio-temporal, de modo que, por esta acción ritual del presente, la misma comunidad se ve inmersa e implicada en la dinámica salvadora que circula del pasado histórico hacia el futuro escatológico.

II. ACLARACIONES HERMENÉUTICAS

Con la intención de precisar los conceptos fundamentales que utilizamos en nuestra exposición, y que son decisivos para entender la totalidad temática, ofrecemos seguidamente una especie de definición descriptiva y abierta de los mismos.

a) *«Memoria» en general:* Se refiere al recuerdo de las intervenciones salvadoras de Dios, que el pueblo hace según unos ritmos y tiempos asociados con aquellas acciones. En el pueblo de Israel se da un paso progresivo de la «memoria» al «memorial», a medida que se va pasando de una interpretación naturalista (época nómada y agrícola) a una interpretación soteriológica (después de la liberación de Egipto: cf. Dt 16,3.12)[3]. El mandato del Señor «haced esto en

[3] Cf. M. Noth, *Die Vergegenwertigung des Alten Testaments in der Verkündigung*: EvTh 12 (1952-1953) 6-17; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Salamanca 1972) 131-147.

memoria de mí» (1 Cor 11,24) tiene cierta ambigüedad y admite diversos significados: 1. «Si queréis hacer memoria de mí, haced así». 2. «Cuando hagáis esto, hacéis memoria de mí». En el primer caso, el acto sacramental implica el contenido del memorial. En el segundo es la memoria del Señor la que da al rito su especificidad y finalidad [4]. En todo caso, hay que reconocer que, si por una parte no hay «memoria» sin «memorial», por otra parte no hay memorial sino por el ejercicio de la memoria [5].

b) *Memoria cultual:* Son aquellas palabras, signos o actos de la acción litúrgica, destinados a hacer memoria, bajo la moción del Espíritu, de las maravillas realizadas por Dios en favor de su pueblo a lo largo de la historia de la salvación, cuyo centro y culmen es el misterio pascual de Cristo. Esta memoria cultual se concentra en los sacramentos, y de forma especial en la eucaristía.

c) *Memorial (anámnesis):* Es la actualización real y objetiva en la asamblea celebrante, y de forma especial en la asamblea eucarística, de aquellos acontecimientos, sobre todo el misterio pascual, de los que se hace memoria por las palabras y signos a ello destinados, en orden a una participación, transformación y asociación de los participantes al misterio y misión que significan y presencializan. El memorial implica evocación objetiva de un acontecimiento, e implicación subjetiva del individuo y la comunidad en aquel acontecimiento (dimensión «objetiva» y «subjetiva») [6].

d) *Representación:* Indica una referencia simbólica a otra realidad a la que significa, pero a la que también re-presenta, es decir, la hace presente. Representación habla, por tanto, de presencia, de actualización de un acontecimiento que tuvo lugar en el pasado, o que sucederá en el futuro. Pero también indica que esta presencia del acontecimiento se significa, se expresa, se convierte en acción o drama *(dromenon)* por gestos, ritos, símbolos, que guardan una semejanza con lo representado (v.gr. última cena).

e) *Narración:* Es la forma concreta de relatar o exponer desde la experiencia, con hechos y palabras, aquello de lo que se hace memoria (pasión-muerte-resurrección), de modo que, acogiéndolo en la mente y el corazón, produzca todo su fruto en la asamblea celebran-

[4] L. LIGIER, *De la Cène de Jésus â l'anaphore de l'Église:* LMD 87 (1966) 23.

[5] B. DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en mémoire de moi,* 336.

[6] J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (Paris 1964) 248, donde ofrece esta definición de «memorial»: «Le mémorial liturgique est un acte cultuel dans lequel on fait rappel d'un événement passé du salut, mais pour en revivre *hic et nunc* la grâce dans l'action de grâce et la bénédiction, ce qui avive l'espérance en l'accomplissement définitif de ce salut, au moment même où l'on rappelle à Dieu sa Promesse en le suppliant de l'exécuter». Cf. J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980) 276-281.

te, que así experimenta la dinámica de la salvación, desde un pasado, por el presente, hacia el futuro [7].

III. COMPRENSIÓN HISTÓRICA

Pretendemos ofrecer en este apartado una síntesis de las diversas formas de entender y explicar el «memorial» a lo largo de las diversas etapas de la historia bíblico-cristiana.

1. El vocabulario

La palabra hebrea *zikkaron* de la liturgia pascual es traducida en la versión griega de los LXX por *mnemosynon* o *anámnesis*. En concreto *anámnesis* aparece cinco veces, siendo siempre traducción del hebreo *zkr* (Lev 24,7; Núm 10,10; Sal 38,1; 70,1; Sab 16,6) [8], que equivale a «memorial».

2. En el Antiguo Testamento

Se deben señalar varios fenómenos al respecto:

1. La vinculación de anamnesis con el «nombre», por lo que se significa que hacer memoria va unido al recuerdo del nombre. El hombre pervive mientras su nombre es recordado por Dios y por los demás (2 Sam 18,18; Is 56,5; Ecl 9,5). Ser olvidado o borrado de la memoria de Dios es el mayor castigo (Dt 32,26; 29,19-20; Sal 69,29) [9].

2. En la concepción de «memorial» se da una evolución, que se manifiesta en la época del Deuteronomio, y supone un avance en la acentuación lineal de la historia, rompiendo con un concepto más repetitivo y cíclico, e insistiendo en la celebración memorial como puente entre el pasado, el presente y el futuro [10].

[7] Cf. L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, o.c., 117lss.

[8] MAX THURIAN, *La eucaristía*, 33-34. Es de notar, según el autor, que para los LXX también las palabra *zikkaron* y *azkarah* están emparentadas con *anâmnesis*, y pueden traducirse por «memorial».

[9] Cf. B. S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel* (Londres 1962); P. A. H. DE BOER, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments* (Stuttgart 1962); B. BENGSCH, *Gedâchtnis und Hingabe* (Berlín 1998).

[10] Ésta es la opinión de G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 131ss.

3. Así se comprende que «memorial» implique a la vez un recordar el nombre de Yahvé, es decir, sus maravillas y su acción salvadora, y en especial su liberación y su alianza, y un hacer presente aquel acontecimiento salvador de modo implicativo y eficaz para quienes hacen esta memoria, a través de las diversas palabras y ritos. Pero este memorial implica igualmente una exigencia para el pueblo: que él haga memoria de aquella alianza, renovándola en la fidelidad y confianza en Yahvé. Se trata de una actualización, de una «contemporaneidad memorial» de la liberación pascual con su sello de alianza, que por la acción cultual despliega todo su dinamismo salvífico en y para el pueblo que celebra (cf. Est 9,27-28; Éx 12,14; 13,3; Dt 16,1-3) [11].

4. Parece existir en el A.T. una íntima relación entre «signo» (*ot* = hebreo; *semeion* = griego) y «memorial» (cf. Éx 13,9-16), de donde se deduce que la fiesta ritual o celebración litúrgica de la pascua judía (rito de los ácimos, consagración de primogénitos) tiene un gran poder evocador de la misma liberación (de Egipto), de la pertenencia al pueblo (alianza), de la protección de Yahvé (memorial en la frente). «Se puede muy bien decir que el acto litúrgico evoca e invoca al mismo tiempo: es signo y memorial juntamente para el hombre y para Dios. Al hombre, como una cicatriz, le es evocado el recuerdo de la salvación pasada y presente; y a Dios... se le evoca la promesa de salvación. Al don y a la pertenencia recíproca de Dios y del hombre corresponde un recuerdo, una evocación mutua de liberación y de fidelidad... Así quedan definidos cuatro caracteres de la liturgia pascual que encontramos en la liturgia eucarística: afirmación de la presencia de Dios en la alianza, comunicación de la salvación e intercesión eficaz por el memorial; proclamación, en fin, de la Palabra de Dios» [12].

3. Nuevo Testamento

Las expresiones más técnicas para significar el «memorial» son: *mnêmosynon,* que aparece tres veces (Mt 26,13; Mc 14,9; Hch 10,4); y *anamimnêskô-anamnêsis,* que aparece en total seis veces (Mt 11,21; 14,72; 1 Cor 4,17; 2 Tim 1,6; 2 Cor 7,15; Heb 10,32). El sustantivo *anámnesis* sólo aparece cuatro veces, y de ellas tres en relación con la última cena (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25 y Heb 10,3) [13].

[11] Véase una amplia y documentada explicación de «memorial» en el AT, en M. GESTEIRA, *Memorial eucarístico,* 45ss. También en *La eucaristía, misterio de comunión,* 393ss.

[12] MAX THURIAN, *La eucaristía,* 54-55.

[13] M. GESTEIRA, ibid., 80-82.

Según los relatos de Lucas y Pablo, Jesús ordena a sus discípulos: «Haced esto en memoria mía» *(eis tên hemên anamnêsin)* (Lc 22,19; 1 Cor 11,24 y 25). En cambio, Marcos y Mateo no hacen referencia alguna a este mandato [14].

Los autores han discutido sobre si esta ausencia del mandato en Marcos y Mateo no estaría en contra de una atribución sin más de este mandato al mismo Jesús, y si no se trataría de un desarrollo ulterior a partir de la praxis litúrgica [15]. Pero las razones en contra de esta hipótesis son abundantes: Lucas y Pablo, que conservarían una forma de relato más antigua, creen deber conservar la orden dada por Jesús; Marcos y Mateo lo suponen, al insertar el relato en un contexto pascual y de historia de la pasión; además, la práctica de las mismas comunidades, atestiguada por Marcos y Mateo, supone ya la realización de una orden de repetición y, como afirma Benoît, una instrucción litúrgica pide que se lleve a la práctica, no que se cuente [16]; la misma práctica eucarística de las primeras comunidades cristianas no podría concebirse «sin una disposición relativa dada por el mismo Jesús» [17]. Por tanto, no constituye ninguna dificultad para ver en Jesús el origen del mandato de memorial.

Pero ¿fue formulado así por Jesús, o su formulación obedece a otras influencias? ¿Hay que encontrar en este mandato el origen de la eucaristía? Se han dado al respecto diversas opiniones: *H. Leclerq,* en 1903, adelantaba la tesis de que la eucaristía cristiana, al principio, sufrió la influencia de los banquetes paganos celebrados en memoria de los muertos, viniendo a ser una especie de «banquete funerario», y estando aquí el origen del memorial eucarístico [18]. Esta tesis fue aceptada en principio por diversos autores (H. Lietzmann, J. Weiss, R. Bultmann, G. Bornkamm). Pero ha sido rechazada radicalmente por *J. Jeremias* con argumentos convincentes: pues los banquetes funerarios no hablan de anamnesis; se celebran anualmente y no semanal o diariamente como la eucaristía; implican banquetes profanos y hasta orgías, lo que no sucede en la eucaristía; y su carácter es más de tristeza que de gozo y alegría, como sucede en el anuncio y la celebración de la muerte y resurrección del Señor de la eucaristía [19]. Y tampoco parece aceptable la hipótesis de *O. Casel,* que hablaba de una cierta dependencia, al menos terminológica, de

[14] Cf. J. BEHM, *Anámnesis*: ThWNT I, 351ss; O. MICHEL, *Mnêmosynon*: ibid. IV, 685-687

[15] Cf. H. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Münster 1982) 314; M. GESTEIRA, ibid., 85ss.

[16] P. BENOÎT, *Le rêcit de la cène dans Lc XXII,* 15-20: RB 48 (1939) 386.

[17] A. GERKEN, *Teología de la eucaristía,* 33.

[18] H. LECLERQ, *Agape:* DACL I, 786.

[19] J. JEREMIAS, *La última cena,* 263-268.

la anamnesis de los cultos mistéricos paganos, al ver una cierta semejanza entre el «haced» referido a la acción ritual de estos cultos y de la eucaristía; así como entre el «anunciad», que se referiría más al relato eucarístico [20].

La mayoría de los autores (Schildenberger, M. Thurian, De Boer, Füglister, Jeremias, Betz, Dahl, Gerken, Gesteira...) piensa hoy que tanto la expresión *anamnesis* como su contenido (pero sobre todo su contenido) hay que referirlos al mismo Cristo. Es evidente que *anamnesis* tiene su antecedente veterotestamentario, como vimos al hablar de la celebración memorial de la pascua judía. También es evidente que Jesús celebra la última cena en un contexto de memorial pascual, es decir, de conmemoración ritual pascual de la liberación de Egipto, consciente de lo que esta tradición significaba. Por tanto, parece lógico que en él se da una «intención memorial» vinculada al rito de la nueva pascua que él mismo inaugura, que es él mismo. Por otro lado, Jesús (en este como en otros casos) adoptaría una actitud de continuidad (memorial) y de discontinuidad (contenido del memorial), de celebración en contexto pascual, pero con el contenido de una nueva liberación salvadora pascual.

Por todo ello, se comprende que la novedad más radical haya que buscarla no tanto en la expresión «memorial» cuanto en el contenido del mismo. Pues, como afirma Gesteira, «hay indicios claros de que —si no el término anamnesis, que, como tal, podría provenir de otro ámbito— el contenido del mandato memorial procede de Jesús» [21].

Y ¿en qué consiste este contenido? ¿De qué quiere Jesús que se haga memoria? Pues, sencillamante, de él mismo, de sus palabras y sus obras, de su misión y su misterio, que quedan como concentrados de forma única y culminante en su pasión, muerte y resurrección, en la nueva pascua de liberación que en él y por él se realiza. De la misma manera que la pascua del Antiguo Testamento era representación actualizadora (memorial) de la liberación de Egipto y de una alianza que seguía salvando y coimplicando al pueblo, así la celebración de la eucaristía será la representación y actualización de la nueva pascua de liberación en la sangre de la nueva alianza que sigue salvando y complicando al nuevo pueblo de Dios [22].

J. Jeremias defiende una tesis original al repecto. Entiende el autor que el contenido del mandato memorial de Jesús se podría traducir así: «Haced esto para que Dios se acuerde de mí (del propio

[20] O. CASEL, *Le mémorial du Seigneur* (París 1945) (ed. alemana original de 1918); ID., *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition:* JLW 6 (1926) 139ss.

[21] M. GESTEIRA, *Memorial eucarístico*, 88.

[22] Cf. MAX THURIAN, *La eucaristía*, 27-40; 1191ss.

Jesús)». Pero ¿cuándo y dónde? En el futuro escatológico, es decir, en lo que todavía queda por llevar a plenitud. Para que el Padre implante definitivamente el reino en la tierra, el proyecto por el que él como verdadero Mesías ha dado su vida; para que Dios muestre eficazmente en la historia de los hombres su amor y su fidelidad. El mandato se asemejaría así a la petición «venga a nosotros tu reino» [23]. Jesús, que da su vida por la llegada de este reino, sería consciente de su aparente fracaso, pero a la vez de que su muerte es también comienzo de su cumplimiento, que debe continuarse por la colaboración de los discípulos, y para ello les encomienda: «Haced esto para que Dios se acuerde de mí». En esta perspectiva, señala Gerken, «la eucaristía es la plegaria al Padre viva y siempre nueva, para que se acuerde de Jesús, es decir, para que haga surgir el reino que tuvo ya comienzo con su muerte expiatoria. En otras palabras, la celebración eucarística es la oración viva y urgente, para que Jesús venga en majestad» [24]. Creemos que este contenido más escatológico de anamnesis no se opone, sino que debe integrarse con el contenido más histórico, siendo precisamente la actualización cultual viva en el presente de lo ya realizado, en el dinamismo y esperanza de lo que queda por realizar. El reino es una realidad del pasado, del presente y del futuro, es decir, de la historia de salvación integral. De ahí que el «memorial» que Cristo manda hacer incluye la «memoria» de la liberación pascual de Israel, y a la vez la «memoria» de la nueva liberación pascual realizada por él, pero que todavía espera su cumplimiento pleno en la historia (realización del reino) y en la pascua escatológica. «Cada nueva celebración de la nueva pascua, del memorial instituido por Jesús a través del mandato de la anamnesis, contempla no sólo la salvación de la humanidad posterior, sino también la de la humanidad anterior» [25].

[23] J. JEREMIAS, *La última cena*, 261-273.

[24] A. GERKEN, *Teología de la eucaristía*, 35. Si bien esta tesis de Jeremias fue acogida críticamente al principio (P. Benoît, H. Schürmann, D. Jones, J. Betz, H. Kosmala...), después ha sido más valorada y tenida en cuenta por otros autores (G. Vermes, M. Thurian, J. J. Allman, G. D. Kilpatrick, F. Chenderlin, C. Giraudo, A. Gerken). Cf. M. GESTEIRA, *Memorial eucarístico*, 94-101, donde resume estas opiniones, apostando al final por una postura integradora, aunque con una crítica a la opinión de Jeremias: «En resumen, podemos decir: frente a una anamnesis orientada sólo hacia el pasado (pura memoria de la cruz: reforma protestante); o sólo hacia el futuro (salvación escatológica: J. Jeremias), es preciso conjugar ambos aspectos (no disociarlos) en el "memorial" como celebración presencializadora del misterio de Cristo que, partiendo del pasado, se prolonga en el decurso del tiempo anticipando el futuro [...] Jeremias sigue incurriendo en la eterna dificultad: el quedar preso del mero tiempo cronológico (bien como pretérito, bien como futuro), olvidando el presente, y por ello la presencia de Cristo resucitado, que como tal desborda el espacio y el tiempo» (p.101).

[25] B. DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en mémorial de moi*, 337.

4. Época patrística

Los Padres de la Iglesia son conscientes del mandato del Señor: «Haced esto en memoria mía». De ahí que, ya desde los primeros testimonios, encontremos alusiones al carácter memorial de la eucaristía. Baste recordar algunos ejemplos.

Justino (s.II), al relatar la praxis de la comunidad primitiva, que se reúne el día del sol para celebrar la eucaristía, nos dice que se hace, como lo ordenó el Señor, en memoria de la encarnación y de la pasión del Señor [26]. Lo mismo encontramos en Cipriano (s.III), cuando afirma que Cristo no sólo se ofreció a sí mismo en sacrificio, sino que también «ordenó hacer esto en conmemoración suya» [27].

Pero serán los *Padres griegos* los que expresen con mayor elocuencia este aspecto, sirviéndose del esquema platónico, y explicando la relación entre la pascua de Cristo y la eucaristía (original-copia) a partir de la anamnesis, de modo que la eucaristía es presencia actual conmemorativa de la pasión, muerte y resurrección del Señor. Se trata, sí, de una presencia simbólica, pero objetiva y real del mismo sacrificio pascual de Cristo. La presencia del misterio pascual y, sobre todo, el carácter sacrificial de la eucaristía «se hacen derivar del dato real de que ésta es anamnesis, representación de la muerte redentora de Cristo».

Es sobre todo *Juan Crisóstomo* quien expresa esta concepción:

> «Por eso, los tremendos misterios llenos de toda clase de bienes, que se celebran en cada asamblea eucarística, se llaman eucaristía (= acción de gracias), porque son recuerdo *(anámnesis)* de muchos beneficios y nos muestran lo principal de la salvación divina y nos mueven de muchos modos a dar gracias *(eucharistein)*» [28] [...] Y explicando el sentido del mandato del Señor afirma: «Así como aquello lo hacíais (los judíos), les dice, en memoria *(eis anamnesin)* de las maravillas de Egipto, así esto (eucaristía) hacedlo en memoria mía. Aquella sangre se derramó para la salvación de los primogénitos; ésta para el perdón de los pecados del mundo entero» [29]. Y, más directamente refiriéndose al sacrificio, añade: «No hacemos otro sacrificio como lo hacía antaño (en la ley judía) el pontífice; sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos el memorial del sacrificio» [30]. Más aún, este sacrificio de Cristo por todos los hombres conlleva la exigencia ética de sacrificarse por los demás, especialmente por los pobres, y por eso dice: «Te acercas a dar gracias por lo

[26] *Dial.* 41,1; 70,3; *Apol.* 1,66: SOLANO I, 92,95,97,99.
[27] *Ep.* 63,14: SOLANO I, 223; *Ep.* 63,10: ibid., 219.
[28] *In Mat hom.*, 25,3: SOLANO I, 777.
[29] *In Mat Hom.*, 82, 1: SOLANO I, 789.
[30] *In Hebr hom.*, 17,3: SOLANO I, 681.

que has recibido; por tanto, da tú también algo a cambio, y no te alejes de tu prójimo. Pues Cristo dio a todos por igual, diciendo: tomad, comed. Él dio a todos por igual su cuerpo, ¿y tú ni siquiera das por igual el pan ordinario? E igualmente por todos fue partido y para todos fue cuerpo por igual [...] ¿Qué dices? ¿No temes hacer el memorial de Cristo *(anamnesin tou Christou poieis)* y despreciar a los pobres? [...] Al conmemorar (la muerte) de tu Señor *(tou Despotou sou poion anamnesin)*, ¿no les da (a los pobres) participación alguna en tu mesa?» [31].

Y es que, como afirma *San Efrén,* la anamnesis hace que la eucaristía sea como una prolongación de la pascua de Cristo, que inserta en la antigua pascua la supera, prolongándola más allá del tiempo:

«Dichosa eres, ¡oh! tarde última, porque en ti se completó la tarde de Egipto: el Señor comió en ti la pascua pequeña, y se hizo a sí mismo pascua grande, la pascua fue inserta en la pascua, y la fiesta en la fiesta. He aquí la pascua que pasa y la que no pasa: he aquí la figura y su cumplimiento...» [32].

En un sentido semejante se expresa *San Agustín,* hablando de la eucaristía como memorial de la pascua:

«... de todo esto debemos tener continua meditación en la celebración diria de la pascua [...] el memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el cual recibimos cada día en alimento su cuerpo y su sangre» [33].

Los testimonios patrísticos podrían ciertamente multiplicarse [34]. Basten ya estos ejemplos para darnos cuenta de la pluralidad de aspectos eucarísticos que se explican desde la anamnesis: que la eucaristía es memoria actualizadora, o presencia actual conmemorativa de la historia de la salvación, de la vida y misión de Cristo, sobre todo de su encarnación, muerte y resurrección; que es continuación de la última cena y cumplimiento del mandato de Jesús, presencia viva de la pascua nueva y anuncio del reino futuro.

Como es lógico, este carácter anamnético aparece de múltiples maneras en las *plegarias eucarísticas de la liturgia.* La eucaristía no sólo hace memoria, es memorial, es decir, signo que rememora actualizándolo el misterio integral de la salvación. El elemento de la anamnesis no sólo es una parte integrante de la plegaria eucarística,

[31] *In 1 Cor hom.*, 27,4: SOLANO I, 881.882.
[32] *Himno* 3, 2: SOLANO I, 276.
[33] *Sermón de Pascua:* ed. MORIN, p.693.
[34] Véase, por ejemplo, una buena selección en J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Iniciación cristiana y eucaristía* (Madrid 1992) 298-305; A. THALER, *Das Testament des Abendmahls: ein Blick auf die Geschichte und Zukunft der Eucharistie* (Freiburg 1996).

es la clave de la acción de gracias y de la interpretación de la totalidad de elementos que integran dicha plegaria (epíclesis, oblación-sacrificio, transformación del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, Iglesia-intercesiones, comunión...). Unas veces, las anáforas recuerdan los hitos más salientes de la historia de salvación, desde la creación a la plenitud escatológica (v.gr. *Tradición Apostólica);* otras veces se centran más en la encarnación o en el misterio pascual de Cristo en una especie de síntesis cristológica (v.gr. anáfora de Basilio); otras resaltan el aspecto sacrificial, aun sin olvidar la clave de memorial (v.gr. canon romano: *memores offerimus).* Las variantes y riqueza de aspectos relacionados con el memorial son prueba de la importancia de esta categoría para comprender la totalidad del misterio eucarístico.

5. De la Edad Media a nuestros días

La Edad Media evoluciona, como ya vimos en otro momento, hacia una visión menos simbólica-platónica, y más realista-aristotélica, y, como afirma A. Gerken, en algunos casos más «cosificante-objetivizadora», centrándose más en la presencia que en el misterio. «En un pensamiento cosificante, la mirada tuvo que deslizarse de los sucesos a los objetos. Esto significa que la presencia real somática se vió liberada de su inserción en el contexto de la anamnesis y trasladada de forma aislada al centro de la consideración. El suceso de la celebración de la cena fue visto cada vez más marcadamente como un simple proceso que causaba la presencia real somática, y por tanto reducido al papel de un simple medio... Un fenómeno particular nos revela que la idea de la anamnesis, de la "memoria real", había dejado ya de comprenderse. En efecto, mientras que para los Padres la acción eucarística era toda ella un símbolo real, y por tanto una memoria del acto redentor de Dios, en la Edad Media la relación entre la muerte en la cruz de Jesús y la celebración de la eucaristía fue vista y definida cada vez más en el plano de la alegóresis» [35].

Es evidente que el acento no supone siempre el olvido. En las controversias eucarísticas del s.IX se sigue hablando de la eucaristía como sacrificio memorial del Señor. De ahí que afirme M. A. Navarro que «en la mayoría de los textos del *De corpore et sanguine Domini* de Ratramno en los que trata del tema del sacrificio, aparece de hecho el término *memoria* o el término *commemoratio»,* aunque el

[35] A. GERKEN, *Teología de la eucaristía,* 99-101.

contenido que le asigna sea más subjetivo que objetivo [36] Y otros escolásticos, como *Santo Tomás,* expresarán bellamente este carácter anamnético de la eucaristía Baste recordar cómo para Tomás los sacramentos son a la vez «Signum rememorativum» (del pasado salvífico), «signum demonstrativum» (presencia salvadora que nos unifica), y «signum prognosticum» (anuncio de un futuro escatológico) [37] Y, en concreto, refiriéndose a la eucaristía y a la necesidad de que Cristo instituyera un signo que representara su pasión, al modo como el cordero representaba la liberación del pueblo judío, afirma

> «Ahora bien, este signo ha sido reemplazado en el Nuevo Testamento por el sacramento de la eucaristia, que es conmemorativo de la pasión pasada, como aquel fue prefigurativo de la pasion futura» [38]

Los *reformadores* interpretarán de forma especial la eucaristía como *anámnesis,* pues si bien ni Lutero, ni Calvino, ni Zwinglio lo niegan, sin embargo utilizan el concepto para negar la verdadera presencia real de Cristo en las especies del pan y el vino Sobre todo para Zwinglio, la «memoria» o recuerdo sólo es necesaria allí donde la persona o el acontecimiento no puede estar realmente presente Anamnesis significa, por tanto, no presencia, sino ausencia *(Abwesenheit)* Cristo encomendó esta anamnesis a la Iglesia, porque él ya se iba a ausentar De ahí que las palabras de Jesús sobre el pan y el vino «Esto *es* mi cuerpo », haya que entenderlas no en sentido realista, sino simbólico «Esto *significa* mi cuerpo » [39] Y otro problema que plantean los reformadores es su interpretación nominalista

[36] Mª A NAVARRO GIRÓN, *La eucaristia memorial del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucaristica* a c , 135 «Lo que el Señor cumplio una vez, ofreciendose, se hace todos los dias en memoria de su pasion por la celebracion de estos misterios» Pero en otro lugar añade que el pan y el vino son «puestos sobre el altar en figura o memoria de la muerte del Señor, y lo son para que, en el presente se refresque la memoria de lo que sucedio en el pasado, para que, celebrada en memoria de la pasion, por ella seamos hechos participes del favor divino por el cual somos liberados de la muerte» (p 150)

[37] ST TOMAS, *S Th* III, q 62,4, III, q 68,8, *Sent* d I, q 1,a 5 Y lo aplica a la eucaristia del modo siguiente «Hay que decir este sacramento tiene un triple significado Uno, con respecto al pasado, en cuanto que es conmemoración de la pasion del Señor, que fue un verdadero sacrificio En este sentido se llama sacrificio El segundo, con respecto al presente, y es la unidad eclesial, en la que los hombres quedan congregados por este sacramento Y, en este sentido, se le denomina *communio* o *sinaxis* El tercero es con respecto al futuro, en cuanto que este sacramento es prefigurativo de la funcion divina que tendremos en la patria, y en este sentido se llama viatico, porque nos pone en camino para llegar hasta alli» Cf SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de teologia* V Parte III e Indices (BAC maior, n 46 Madrid 1994) 641-642 Citamos esta edicion en adelante

[38] Ibid , III, q 73, a 5

[39] Cf G WENZ, «Fur uns gegeben Grundzuge lutherischer Abendmahlslehre im Zusamenhang des gegenwartigen okumenischen Dialogs», en M M GARIJO-GUEMBE (Hrg), *Mahl des Herrn* 234ss, L LIES, *Eucharistie* 79-80

de anamnesis, según lo cual anamnesis es la expresión de la obediencia cristiana («potentia Dei ordinata») al mandato del Señor («potentia absoluta»), pero no la presencia verdadera y real del mismo Señor [40]

El *concilio de Trento* valora el concepto de *anámnesis,* sobre todo para explicar el carácter sacrificial de la eucaristía, que es «memoria», «representacialización», «aplicación» del sacrificio pascual de Cristo, al modo como la cena pascual de los judíos era memorial y actualización de la liberación de Egipto

> « quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur » «Nam celebratio veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegipto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoria transitus sui ex hoc mundo ad Patrem» (DS 1740 y 1741)

La *teología postridentina* se resume, según B de Margerie, en los siguientes aspectos la orden del memorial dada por Cristo es una orden de consagración sacrificial dada a los apóstoles y sus sucesores, en beneficio de la comunidad entera (Bossuet [41]), esta orden tiene una dimensión universal, en cuanto que implica la obligación de todos, sobre todo los bautizados, de recibir su cuerpo y su sangre, de aceptar su persona «Hacer memoria» se refiere, por tanto, a todo el misterio de Cristo pasión, muerte, resurrección, ascensión, parusía, y también a la obligación de participar en este misterio por la comunión Es a la vez memorial «objetivo» del misterio de Cristo, y «subjetivo» por la com-pasión íntima que supone en los que participan El mandato de la anamnesis implica también (así Belarmino y Suárez) una llamada-recuerdo de la necesaria súplica al Padre de Jesús para que nos sean concedidos los bienes que Cristo nos adquirió con su pasión [42]

En cuanto a la *aportación de la teología hispana* de la época a este aspecto, si bien es cierto que la atención fundamental se centra en el sacrificio, no olvidan el afirmar que se trata también del «memorial» del sacrificio Así Melchor Cano afirma que la eucaristía es sacrificio, no tanto por la misma acción sacrificial que comporta

[40] Ibid , 80

[41] BOSSUET en sus *Meditations sur l Evangile La Cene 19 journee* (1695) propone este titulo «L'Eucharistie, memorial de la mort du Sauveur» Cf B DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en memorial de moi* 252-253

[42] Ibid , 253-255

como por la conmemoración de lo que ya se realizó. Lo cual no quita el que se trate de un verdadero sacrificio, de la misma manera que el ser conmemoriación de la cena del Señor no quita para que también sea verdadera cena [43].

6. El Vaticano II y los documentos posconciliares

En la Constitución de Liturgia se califica y llama a la eucaristía como el «memorial de la muerte y resurrección» de Cristo:

> «Nuestro Salvador, en la última Cena, la noche en que fue entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y su sangre para perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar así a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de amor, banquete pascual en el que se recibe a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de gloria futura» (SC 47) [44].

También se refieren a este aspecto *documentos posteriores,* como la *Mysterium fidei,* al afirmar: «Y así, al ordenar a los apóstoles que hicieran esto en memoria suya, quiso por lo mismo que se renovase perpetuamente» [45].

En cuanto al *Catecismo de la Iglesia Católica,* expresa con claridad y riqueza este carácter memorial. Además de incluir la expresión «memorial de la pasión y resurrección del Señor» entre los nombres de la eucaristía (n.1330); recuerda que la institución de la eucaristía como memorial tiene por objeto el hacer a los suyos partícipes de la pascua y mostrar que nunca se aleja de ellos (n.1337). Para que este recuerdo sea algo vivo se requiere que el memorial se haga celebración litúrgica (n.1341), y que tenga una expresión destacada en la anáfora que se proclama (n.1354). Por eso, una definición que ofrece de eucaristía dice así:

[43] MELCHOR CANO, *Relectio de sacramentis in genere,* lib XII en *Melchoris Cani opera* (Madrid 1785) 278, donde dice «Nisi quis ideo insaniat, ut putet, magis pertinere ad rationem sacrificii, quod significet rem faciendam, quam quod commemoret rem factam Ego sane ita judico, eucharistiam nostram exemplar sacrificii Christi esse non posse, nisi esset quoque ipsa sacrificium Quae res paulo ante est a me diligenter explicita Quemadmodum enim coena nostra commemoratio non esset Dominicae cenae, imagoque illius et exemplar, nisi vere manducaremus sic nec eucharistia nostra hostiae Chisti exemplar, et imago esset, nisi vere sacrificaremus»

[44] Véanse los documentos eucarísticos en J SOLANO, *La eucaristía Textos del Vaticano II y de Pablo VI* (Madrid 1969)

[45] PABLO VI, *Mysterium fidei,* n 28 SOLANO 272

«La eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo, la actualización y la ofrenda sacramental de su único sacrificio, en la liturgia de la Iglesia que es su Cuerpo. En todas las plegarias eucarísticas encontramos, tras las palabras de la institución, una oración llamada anamnesis o memorial» (n.1362 Cf. 1358).

Este memorial, que tiene su antecedente en la pascua judía, recibe un nuevo sentido en el Nuevo Testamento:

«Cuando la Iglesia celebra la eucaristía, hace memoria de la Pascua de Cristo y ésta se hace presente. el sacrificio que Cristo ofreció de una vez para siempre en la cruz, permanece siempre actual» (n.1364)

Se trata de una presencia singular, por ser sacramental, bajo las especies del pan y del vino:

«Es grandemente admirable que Cristo haya querido hacerse presente en su Iglesia de esta singular manera Puesto que Cristo iba a dejar a los suyos bajo su forma visible, quiso darnos su presencia sacramental; puesto que iba a ofrecerse en la cruz por nuestra salvación, quiso que tuviéramos el memorial del amor con que nos había amado hasta el fin (Jn 13,1), hasta el don de su vida» (n.1380)

7. Los documentos ecuménicos

Sin duda, los documentos ecuménicos han prestado una especial atención a la eucaristía como memorial, lo que también ha llevado a la Iglesia a explicitar más este aspecto en el mismo Catecismo. Baste que recordemos las afirmaciones más importantes.

En la relación de la Comisión Mixta Católico-Romana y Evangélico-Luterana de 1978, sobre la «Cena del Señor» [46], se comienza recordando la voluntad del Señor de celebrar la eucaristía en memoria suya (n.6), y después de señalar que la eucaristía es «misterio que engloba las dimensiones esenciales de la verdad de la fe» (n.10), y que se celebra «por Cristo, con él y en él» (n.13ss), explica esta acción crística en el contexto de las diversas presencias, y propone como clave de comprensión la *anámnesis* de la que dice:

«Cristo instituyó la eucaristía, sacramento de su cuerpo y de su sangre, centrado en la cruz y en la resurrección, como anamnesis o

[46] Cf A G MONTES, *Enchiridion Oecumenicum* I (Universidad Pontificia, Salamanca 1986), 992-320

memorial de toda la obra reconciliadora de Dios con él Cristo mismo, con todo lo que él realizo por nosotros y por la creación entera (en su encarnación, su condicion de servidor, en su ministerio, su enseñanza, su sufrimiento, su sacrificio, su resurrección, su ascensión y pentecostes), está presente en esta anamnesis o memorial, que es a la vez pregustación de su parusía y de la plenitud del reino» (n 17)

También el documento de la Comisión Mixta Internacional de Diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa (Múnich 1982), sobre «El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad» [47], expresa este aspecto, insistiendo en que la anamnesis es obra del Espíritu, pues «la celebración de la eucaristía revela las energías divinas manifestadas por el Espíritu que actúan en el cuerpo de Cristo» Por eso

«El Espíritu manifiesta a Cristo en su obra de Salvador, el Evangelio que es él mismo La celebración eucarística es la *anámnesis* (el memorial) realmente, pero sacramentalmente, hoy, el *ephapax* es y llega La celebración de la eucaristía es el *kairos* por excelencia del misterio» (n 5)

Pero será el Documento de Lima de Fe y Constitución, sobre «Bautismo, eucaristía, ministerio» (1982) [48], el que mejor expresa este aspecto, resaltando las coincidencias entre la concepción de la Iglesia católica y las otras iglesias al respecto. La anamnesis es la presencia objetiva y eficaz del misterio total de Cristo (que abarca su vida y misión, su muerte y resurrección, el envío del Espíritu y su vuelta al final), en la que actualización del pasado, presencia en el presente, y anticipación del futuro se unen.

«La eucaristia es el memorial de Cristo crucificado y resucitado, es decir, el signo vivo y eficaz de su sacrificio ralizado una vez por todas en la cruz, y que es aún operante para toda la humanidad La idea bíblica de memorial al aplicarse a la eucaristía hace referencia a esta presencia eficaz de la acción de Dios, cuando su pueblo la celebra en una acción litúrgica» (n 5)

«El mismo Cristo está presente en esta anamnesis con todo lo que ha alcanzado para nosotros y para toda la creacion (en su encarnación, condicion de siervo, ministerio, enseñanza, sufrimiento, sacrificio, resurrección, ascension y envío del Espíritu), concediéndonos la comunion con él mismo La eucaristía es también el anticipo de su parusía y del Reino final» (n 6)

«La anamnesis en la que Cristo actua por medio de la celebración gozosa de su Iglesia es, por tanto, una actualización y una anticipa-

[47] Ibid , I, 504-514

[48] Ibid , I, 888ss, sobre la eucaristia 902-911

> ción [ ] (La eucaristía) es el memorial de todo lo que Dios ha hecho por la salvación del mundo Lo que Dios quiso que se cumpliera en la encarnación, vida, muerte, resurrección y ascension de Cristo no lo repite, ya que estos acontecimientos son únicos y no pueden repetirse ni prolongarse En el memorial de la eucaristia, sin embargo, la Iglesia ofrece su intercesión en comunion con Cristo, nuestro gran sumo sacerdote» (n 7-8)

Como puede apreciarse, el Documento de Lima desarrolla con riqueza de aspectos el carácter de memorial de la eucaristía No se trata de una repetición de acontecimientos en sus contingencias históricas, sino de una actualización sacramental del gran acontecimiento Cristo en la totalidad de aspectos que implica. La convergencia en este aspecto entre las diversas confesiones cristianas no ofrece hoy dificultad alguna [49]

IV REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

Una vez vistas las diversas explicaciones de memorial a lo largo de la historia, debemos ordenar ahora estos datos en una reflexión sistemática que nos ayude a explicar de modo coherente el significado [50].

1. Memorial transtemporal

El memorial bíblico cristiano tiene una primera nota fundamental. es un memorial que se hace y celebra en el tiempo, pero cuyo contenido supera los límites o márgenes del tiempo como *kronos,* y del hecho pragmático como *praxis* contingente, para situarse en la esfera de lo transtemporal, de lo metahistórico, de lo permanente y eterno, sin perder por ello su referencia a los contornos espacio-tem-

[49] Cf K LEHMANN-W PANNENBERG, *Lehrverurteilungen kirchentrennend? I Rechtfertigung Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Koln 1988) 89-124

[50] Cf B NEUNHEUSER, *Memorial* NDL 1253-1273, S MAGGIANI, *Per una rilettura del seminario «La presenza e il fare» Rapporti tra liturgia e teatro* RL 67 (1980) 259-263, ID , *Competenza per celebrare o per fare teatro?* ibid 73 (1986) 56-73, J LÓPEZ, *La liturgia celebracion del misterio de Cristo y de la Iglesia* Cuadernos PHASE 29 (1991) 3752, ID , *Acontecimiento y memorial en la celebracion de la Iglesia* ibid , 53-75, I OÑATIBIA, *Recuperacion del concepto de «memorial» por la teologia eucaristica contemporanea* Ph 70 (1972) 335-345 Ademas, la bibliografía de los tratados citados anteriormente

porales, en y por los que se nos manifiesta la misma riqueza e incidencia vital del acontecimiento salvador. Este memorial transtemporal se realiza en el que llamamos «tiempo celebrativo o tiempo litúrgico».

Es ese tiempo que, bajo el velo de los signos, por la re-presentación que conlleva, es capaz de condensar dinámicamente, como en un *hodie* prolongado, el pasado, el presente y el futuro. Se trata de un tiempo que se instala más en el tiempo de Dios y en su eternidad que en el tiempo de los hombres y su perentoriedad. En este sentido, el tiempo litúrgico viene a ser una fracción de la eternidad de Dios. Pues, aun siendo cierto que el acontecimiento celebrado (misterio pascual) y la misma celebración (eucaristía) son tiempo e historia, sin embargo en cuanto acontecimiento salvador y en cuanto representación de ese acontecimiento son historia y tiempo inmersos dentro del gran misterio del amor de Dios, de su eternidad y transtemporalidad. El «tiempo litúrgico» es, pues, un tiempo transtemporal, en cuanto que produce una cierta «contemporaneidad» del y con el acontecimiento celebrado que, en sí mismo, es una realidad acaecida en el pasado, prolongada en el presente y remitida hacia el futuro, abarcando la tridimensionalidad temporal.

Puede decirse que, en el «tiempo litúrgico», el hombre creyente no sólo experiementa la permanencia y eternidad de Dios y de su amor salvador, sino también su victoria sobre lo transitorio temporal y su capacidad de unificación de la pluralidad heterogénea de acontecimientos en una esfera nueva que lo une de forma especial a Dios.

Así, «la liturgia se funda sobre un orden temporal que le es propio, sobre el tiempo trascendente dominado y presidido por el que es Ephapax de la historia, es decir, cumplimiento de una vez por todas y para siempre de la misma. La Pascua de Cristo, punto focal y acontecimiento aglutinador de toda la historia, ha sido cumplida y realizada una vez para siempre (cf. Heb 9,12.28; 10,10), y tanto el antes (pascua de Israel) como el después (la pascua de la Iglesia) están contenidos en ella y son momentos de anticipación o presencia de ella» [51].

2. Memorial objetivo

Las interpretaciones históricas de memorial no siempre han sido del todo correctas. Mientras los escolásticos hablaban de memorial o memoria sólo referido al sacrificio de Cristo o la pasión; los refor-

[51] J. LÓPEZ, *Acontecimiento y memorial*, 57-58.

madores vaciaban la expresión de contenido real y objetivo, atribuyéndole un sentido moral y subjetivo; y el concilio de Trento lo entendió sobre todo como «representación» del sacrificio cruento, olvidando otros aspectos integradores del mismo memorial [52]. Para precisar qué se entiende por «memorial objetivo» procedemos en un doble sentido:

Negativamente, memorial no significa «repetición», pues no se puede repetir el acontecimiento único con sus contingencias y circunstancias espacio-temporales e histórico-concretas. Tampoco significa «recuerdo subjetivo», pues si bien este recuerdo remite al pasado, no lo hace objetivamente presente, quedándose en recuerdo sometido a la subjetividad individual. Ni significa un recurso para la «ejemplaridad moral», ya que si bien este aspecto se incluye como aplicación, no se puede reducir a él su plena verdad. Ni puede entenderse como un «medio cognitivo» simplemente para comprender el pasado y no echarlo en el olvido, pues lo convertiríamos en un recuerdo abstracto y no vital. Ni menos puede explicarse como un «sustitutivo de un pasado real», que recordamos sin hacerlo realmente presente.

Positivamente, memorial es el cumplimiento del mandato de Cristo, que nos remite a su origen y fundamento. Es el medio por el que el que nosotros somos «atraídos» hacia el acontecimiento que recordamos (última cena, pascua), haciéndonos partícipes de su fuerza y dinámica salvadoras. Es la conmemoración que hace real y objetivamente presente el acontecimiento del que se hace memoria. Es la representación por palabras y signos de aquello que se conmemora, por la que lo acaecido históricamente se hace presente, y se nos comunica de manera eficaz. Es al mismo tiempo el acordarse Dios de las promesas de salvación hechas y realizadas en Cristo sobre la llegada de su Reino para llevarlas a pleno cumplimiento, y el sentirse comprometidos con esas promesas por parte de la comunidad. Es, en fin, el medio o signo que condensa o reúne en sí el pasado (función rememorativa), en el presente (función actualizadora), hacia el futuro (función profética).

Esta presencia memorial de lo que históricamente es algo pasado, y no obstante permanece, es posible por la intervención de Dios: por medio de la fe y en virtud del Espíritu Santo se comunica al creyente la acción salvífica de Cristo [53].

[52] Cf. M. THURIAN, *La eucaristía,* o.c.; F. SOTTOCORNOLA, *Celebrare l'unico mistero di Cristo nei molti avenimenti della storia*: RL 64 (1977) 333-346; B. SOULE, *Évenement et célébration*: LMD 100 (1969) 117-122; P. TENA, *La celebración litúrgica, entre el acontecimiento y los acontecimientos*: Ph 58 (1970) 171-383; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística,* o.c., 94-103.

[53] B. NEUNHEUSER, *Memorial* 1267-1268.

Desde un punto de vista formal, el memorial está más cerca del relato y la narración que de la doctrina y enseñanza, es más vital que cognitivo, más relacional que reflexivo. Por eso en la eucaristía, y en la liturgia, no sólo se proclaman lecturas evangélicas, sino que también se hace profesión de fe, acción de gracias, experiencia del misterio [54].

Desde un punto de vista litúrgico, «el memorial eucarístico consiste en el cumplimiento de un acto ritual, una acción compuesta de palabras y de gestos que constituyen no un mero recuerdo subjetivo, sino un recuerdo objetivo que pone delante del Padre el sacrificio de Cristo y lo hace presente, precisamente en la acción memorial que se celebra para cumplir su mandato» [55]. Esta objetividad la expresan bien los documentos y la liturgia cuando afirman que cada vez que se celebra la eucaristía «opus nostrae redemptionis exercetur», es decir, se actualiza aquí y ahora el misterio de nuestra redención, por los signos del pan y del vino [56].

3. Memorial pascual

De lo afirmado anteriormente se deduce que el contenido de este memorial, el misterio que se actualiza, se resume y concentra en el misterio pascual. Pero esta afirmación implica diversos aspectos.

En primer lugar, hay que afirmar que implica toda la historia de la salvación, con lo que significa de amor de Dios manifestado y entregado a través de las diversas etapas, personajes, acontecimientos. Ahora bien, toda la historia salvífica está finalizada y concentrada en el gran Acontecimiento-Cristo, en el *kairós* sacrificial de Cristo, en el que encuentran su sentido y realización todas las promesas del pasado y todas las esperanzas del presente.

En segundo lugar, el memorial cristiano implica todos los momentos de la vida y el misterio de Cristo, pero de forma especial su muerte y resurrección. «El mismo Cristo está presente en esta anamnesis con todo lo que ha alcanzado para nosotros y para toda la creación (en su encarnación, condición de siervo, ministerio, enseñanza, sufrimiento, sacrificio, resurrección, ascensión y envío del Espíritu),

[54] Cf. L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir,* o.c., 171-185.

[55] J. LÓPEZ, *Acontecimiento memorial,* 63.

[56] SC 2; LG 3: «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado (1 Cor 5,7). Y, al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (1 Cor 10,17)». Cf. un comentario a estos textos en B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia* (Napoli 1988) 208ss.

concediéndonos la comunión con él mismo. La eucaristía es también el anticipo de su parusía y del Reino final» (Doc. Lima, n.6).

Y todas *las plegarias eucarísticas* destacan, de forma diversa, este contenido del memorial. La PE II dice escuetamente: «al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo». La PE III explicita más este contenido:

> «Así pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo, mientras esperamos su venida gloriosa...».

La PE IV expresa lo mismo con leves variantes:

> «al celebrar ahora el memorial de nuestra redención, recordamos la muerte de Cristo y su descenso al lugar de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha; y mientras esperamos su venida gloriosa...».

Las otras plegarias destacan el aspecto reconciliador del memorial como obra del amor de Dios, realizada a través de la muerte, resurrección y glorificación (PE V/a.b.c.d.).

En tercer lugar, hay que decir que este memorial o representación mistérica de la pascua implica más directamente una relación de estos tres momentos cristológicos: el cenáculo, el Calvario y la eucaristía. Se trata de una memoria antecedente, que Cristo hace en el cenáculo implicando la liberación antigua y anticipando la salvación nueva por su sacrificio en la cruz; y de una memoria consecuente al mismo sacrificio y entrega de su vida por la eucaristía. Ambos momentos memoriales tienen, aunque de forma diversa, un mismo contenido memorial: el del Calvario. Precisamente por esta memoria la eucaristía es «encuentro vivo y dinámico con el Resucitado» [57], es comunión con la muerte y Resurrección de Cristo [58].

Este encuentro o esta comunión se realizan por la presencia memorial. Pero la cuestión ha sido discutida: ¿Quién se hace presente: El Cristo pascual a nosotros, o nosotros al Cristo pascual? Una primera tendencia persigue retrotraer la salvación al pasado del Jesús histórico, y entiende que somos salvados en la medida en que nos hacemos presentes, a través de la fe-memoria, al acontecimiento de la cruz (Lutero, reformadores). Una segunda tendencia desplaza hacia el presente la salvación pascual, que se actualiza eficazmente para nosotros en los sacramentos, y sobre todo la eucaristía (postura más bien católica). Pero es preciso superar toda oposición, situando

[57] M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* o.c., 409ss.
[58] C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa,* o.c., 613-616.

la eucaristía en ese tiempo celebrativo que implica una fracción de eternidad, y por tanto una presencia mutua del misterio en nosotros y de nosotros en el misterio. «No tienen por qué oponerse ambos esquemas, la memoria y la presencia. La "presencia" es en realidad presencia memorial, y la "memoria", memoria presencial, porque lo son no sólo de un personaje histórico que vivió en el pasado, sino de esa persona que vive como resucitada y que se presencializa a través de su cuerpo eclesial» [59]. Sin embargo, desde un punto de vista más subjetivo, dado que el acontecimiento permanece para siempre más allá del espacio y el tiempo, hay que decir con Giraudo que no es el evento de la muerte y resurrección del Señor el que se comunica a nosotros, sino más bien nosotros los que nos comunicamos con el evento único por la participación en el pan y el vino eucarísticos [60].

4. Memorial trinitario-epiclético

El memorial eucarístico es siempre memorial epiclético, en un doble sentido: en cuanto que se hace memoria del Espíritu enviado por el Padre y por el Hijo como don escatológico; y en cuanto que se invoca al Espíritu para que esa memoria sea eficaz, tanto por la transformación de los dones como por la transformación de la comunidad en la caridad y en el amor. Y en todo ello se manifiesta de forma excelente el misterio de la Trinidad y la estructura trinitaria de la eucaristía.

Respecto a lo primero (memoria del Espíritu Santo), es la PE IV la que mejor lo expresa con estas palabras:

> «Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él, que por nosotros murió y resucitó, envió, Padre, al Espíritu Santo como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas, llevando a plenitud su obra en el mundo».

Y el Documento católico-ortodoxo de Múnich afirma que «Pentecostés, acabamiento del misterio pascual, inaugura a la vez los últimos tiempos. La eucaristía y la Iglesia, cuerpo de Cristo crucificado y resucitado, son el ámbito de las energías del Espíritu» (n.4).

Respecto a lo segundo (invocaciones consecratoria y comunional del Espíritu), se repite de forma común en todas las PE de la Iglesia, como veremos más adelante [61].

[59] M. GESTEIRA, ibid., 415.
[60] C. GIRAUDO, ibid., 614.
[61] Dedicaremos un cap. al tema «La eucaristía y el Espíritu». Puede verse sobre este punto: G. RAMIS, *La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial:* EL 94 (1980) 113-144;

> «Por eso te pedimos que santifiques estos dones por la efusión de tu Espíritu... (y después de la consagración)... Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo» (PE II).

En realidad se trata de una memoria trinitaria, en cuanto que las tres personas divinas estan implicadas en la misma obra de la salvación que se concentra en el misterio pascual y se actualiza en la eucaristía. Siendo la eucaristía memorial de la historia de salvación que encuentra su punto culminante en el misterio pascual del Hijo, no puede no serlo a la vez del amor fontal o iniciativa salvadora del Padre a quien se dirige la acción de gracias («Por eso, Padre de bondad, celebramos ahora el memorial de nuestra reconciliación, y proclamamos la obra de tu amor»: PE V/a), y del Espíritu Santo, presente y actuante en la vida y misión de Cristo, y enviado por el Padre y el Hijo para la continuación de esta obra salvífica. La eucaristía supone igualmente una intervención trinitaria, por la que Dios repite sus maravillas en la acción del Señor resucitado y del Espíritu que transforma los dones y santifica en la unidad y el amor a su pueblo. Nada mejor que la doxología final de la PE para expresar este aspecto:

> «Padre de bondad... te glorificamos por Cristo, Señor nuestro, por quien concedes al mundo todos los bienes. Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria. Por los siglos de los siglos. Amén» (PE III).

Así se manifiesta la «con-memorialidad», a la vez que la acción salvadora o *perijoresis,* de las tres personas divinas, destacando la mediación de Cristo como verdad (por Cristo), razón (con él) y lugar (en él) de nuestra alabanza [62].

5. Memorial de la Iglesia entera

El memorial eucarístico no es sólo algo personal, es sobre todo algo comunitario, que concierne, implica y compromete a la Iglesia entera, presente en la asamblea celebrante. El mandato de la anamnesis («Haced esto en memoria mía») es a la vez elemento de institución por Jesús de su Iglesia, y precepto dado directamente a los

ID., *El memorial eucarístico: concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas:* EL 96 (1992) 189-208.

[62] L. LIES, *Eucharistie,* o.c., 56-83.

apóstoles y a sus sucesores como responsables de hacer esta memoria, e indirectamente a todos los bautizados como obligados a participar y comulgar en esta celebración memorial, a la vez que a anunciar a todos los hombres la salvación que representa [63].

Por eso, cuando el sacerdote ordenado pronuncia la plegaria eucarística, no lo hace en su propio nombre, sino en el nombre de la Iglesia entera («in nomine Ecclesiae»), re-presentando al mismo Cristo («in persona Christi capitis»). Por eso, ni Cristo empleó el singular, sino el plural («haced...»), ni el sacerdote puede emplear el singular, sino el plural, actuando en nombre de la misma Iglesia («recordamos... proclamamos... compartimos...») [64].

El memorial es, por tanto, eclesial, porque es la Iglesia entera la que ha recibido este mandato del Señor; porque es la Iglesia entera la que a lo largo de los siglos ha conservado viva esta memoria del Señor, en toda su vida y sobre todo en la eucaristía; porque es la misma Iglesia el ámbito propio para la participación en esta presencia memorial; porque es la mediación querida por Dios para que esa memoria, siendo personal y subjetiva, se sitúe siempre en la objetividad de la memoria querida por Cristo; porque, en fin, es en ella donde el Espíritu actúa manteniendo viva esa memoria, en todo su dinamismo transformador eucarístico y extraeucarístico. La memoria acaece también en, por y para la comunión eclesial, en la fuerza del Espíritu, «que os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 15,26).

La iniciativa memorial pertenece siempre al Señor resucitado y a su Espíritu (Trinidad), y no a la Iglesia. Pero es la Iglesia, por su plural ministerialidad, la encargada de significarlo y celebrarlo en toda su vida, y sobre todo en la eucaristía. «Este memorial acaece en la vida entera de la Iglesia, pero de forma especialísima en la celebración eucarística, donde la Iglesia, de forma consciente (y no con un mero mimetismo mecánico), revive en sus gestos de oblación y diaconía sacrificial, la misma *diakonía* de Cristo y su oblación hasta la muerte. Así, los gestos sacramentales de la Iglesia son a la vez representativos y rememorativos del sacrificio de Jesús» [65].

Por otro lado, en el memorial eucarístico, lo mismo que en toda acción litúrgica, la Iglesia no sólo es mediación necesaria, sino tam-

[63] Cf. B. DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en mémoire de moi*, o.c., 347. JUAN PABLO II, en la carta *Dominicae coenae*, n.2, afirma: «Está pues encomendado a nosotros, obispos y sacerdotes, el gran "sacramento de nuestra fe", y si él es entregado también a todo el pueblo de Dios, a todos los creyentes en Cristo, sin embargo se nos confía a nosotros la eucaristía también "para" los otros que esperan de nosotros un particular testimonio de veneración y de amor hacia este sacramento, para que ellos puedan igualmente ser edificados y vivificados para ofrecer sacrificios espirituales».

[64] Cf. D. BOROBIO, *Ministerios y comunidad* (Barcelona 1999).

[65] M. GESTEIRA, ibid., 416.

bién sujeto celebrante, objeto de la misma celebración en cuanto asociada a Cristo, y fruto de la misma celebración en cuanto se edifica y crece por la celebración del misterio y la acción del Espíritu.

> «Desde aquel momento (de la última cena) hasta el fin de los siglos, la Iglesia se construye mediante la misma comunión con el Hijo de Dios, que es prenda de la pascua eterna [...] En esta praxis ha de revelarse, casi a cada paso, aquella estrecha relación que hay entre la vitalidad espiritual y apostólica de la Iglesia y la eucaristía, entendida en su significado profundo y bajo todos los puntos de vista» [66].

Y en las anáforas se pide: «Y concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para tu alabanza» (PE IV).

6. Memorial «simbólico» por los signos del pan y del vino

Como ya hemos indicado, el memorial eucarístico es una acción sacramental que se hace con palabras y signos, y en concreto con los símbolos reales del pan y el vino, es decir, del banquete fraterno, que constituyen la esencia de la estructura signal del sacramento, junto con las palabras de la anáfora (sobre todo consagración) que acompañan. En la eucaristía se cumple de modo especial lo que en todo sacramento, como afirma el nuevo Catecismo:

> «Una celebración sacramental está tejida de signos y de símbolos. Según la pedagogía divina de la salvación, su significación tiene su raíz en la obra de la creación y en la cultura humana, se perfila en los acontecimientos de la antigua alianza y se revela en plenitud en la persona y obra de Cristo» [67].

«El memorial se hace de una doble manera: por un lado, mediante la repetición del gesto de la fracción del pan y de la comunión; por otro, mediante la palabra oracional que es la anáfora, pero cuyo núcleo gira en torno al relato de la última cena. De este modo, y ciertamente impregnado de la fuerza del Espíritu renovador, recreador (Sal 104,30), rememorador (Jn 14,26), el memorial actualiza un hecho decisivo de la historia santa y lo acerca al presente para hacer participar de la fuerza salvadora que brota de él» [68].

[66] JUAN PABLO II, *Dominicae coenae*, n.6, donde trata sobre la «eucaristía y la Iglesia».

[67] CEC 1145. Más tarde se explican, refiriéndose a la eucaristía, estos diversos momentos de estructuración del signo sacramental: n.1382-1390.

[68] L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, o.c., 180.

Es Cristo mismo quien, a partir de la celebración pascual y en su contexto, elige estos signos de pan y vino como signos para el memorial de su autodonación hasta la muerte y de su resurrección. Es él quien, cual nuevo Moisés, une el acontecimiento de la nueva liberación y alianza a este rito, de manera que en adelante, cuando se realice dicho rito en ese nuevo contexto pascual, será ya memorial del acontecimiento salvador del mismo Cristo. De este modo el memorial se hace rito, y el rito es inseparablemente memorial.

El pan y el vino eucarísticos serán en adelante, para los creyentes, signos de una salvación presente y cercana, de un amor actuante, de una esperanza más allá de la misma muerte. El memorial eucarístico es, por tanto, un memorial simbólico-sacramental, porque expresa «in sacramento-mysterio», bajo el velo de los signos del pan y del vino, la presencia real y objetiva de un acontecimiento salvador realizado en Cristo de una vez para siempre.

7. Memorial escatológico

El memorial eucarístico abarca, como ya hemos indicado, pasado-presente-futuro, concentrados en un *hodie* litúrgico que, aun sucediendo en un espacio y tiempo concretos, supera las contingencias espacio-temporales. Sin duda, el centro del memorial es el momento escatológico único y definitivo del misterio pascual de Cristo con su muerte-resurrección. Pero este misterio, por su propio dinamismo, no sólo acoge el pasado de una historia antigua de salvación, sino que también proyecta su definitividad histórica hacia una plenitud de realización del Reino que todavía está por llegar [69]. Por eso, como resume el nuevo Catecismo:

> «En la última cena, el Señor atrajo la atención de sus discípulos hacia el cumplimiento de la pascua en el reino de Dios: "Y os digo que desde ahora no beberé de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros, de nuevo, en el Reino de mi Padre" (Mt 26,29; cf. Lc 22,18; Mc 14,25). Cada vez que la Iglesia celebra la eucaristía recuerda esta promesa y su mirada se dirige hacia "el que viene" (Ap 1,4). En su oración implora su venida: "Marana tha" (1 Cor 16,22), "Ven, Señor Jesús" (Ap 22,20), "que tu gracia venga y que este mundo pase" *(Didaché* 10,6)» [70].

Siendo la eucaristía memorial de aquel que ya ha realizado su obra en la tierra, que es ya Señor en la gloria por su resurrección-as-

[69] F. X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1980) 73-108.
[70] CEC 1403.

censión, pero que todavía debe llevar a plenitud, por el Espíritu y la Iglesia, su obra de salvación, es imposible que el memorial no implique también el recuerdo y petición de que esta obra llegue a su realización plena. Por eso, la esperanza escatológica recorre e impregna toda la liturgia eucarística, unas veces como confesión de fe, otras como invocación, otras como espera, otras como esperanza: «Cada vez que comemos este pan y bebemos este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vuelvas»; «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección.¡Ven, Señor Jesús!» (PE II). «Mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo» (PE III). «Mientras esperamos la venida gloriosa de Nuestro Salvador Jesucristo» (embolismo después del Padrenuestro). Así pues, la eucaristía es memorial especial de la llegada definitiva del Reino, del cumplimiento pleno de las promesas de Dios, de la esperanza escatológica.

V. CELEBRACIÓN LITÚRGICA

El memorial se celebra en palabras y por signos, que deben expresar de forma adecuada el misterio de salvación que se actualiza, y a la vez suscitar las actitudes y participación en los sujetos que corresponden [71].

1. Memoria de la pascua de Cristo y gratitud

Participar en la eucaristía no es sólo decir «gracias», es principalmente «sentir el corazón agradecido», llenarse de gozo por la salvación, sentirse indigno por la grandeza del don, estar dispuesto a aceptar la dependencia y el amor de Dios.

La gratitud es la respuesta más profunda e íntima que puede darse al Dios de la pascua. No somos nosotros los que hemos conquistado o ganado la salvación, sino Dios el que nos la ha ofrecido gratuitamente por amor, para liberarnos de la esclavitud del pecado, y sigue ofreciéndonosla por la eucaristía.

[71] D. Borobio, *Eucaristía para el pueblo,* o.c., 153ss.

2. Pascua, memorial de la Iglesia y «tránsito» personal

No es posible celebrar la eucaristía, memorial de la pascua de Cristo y de la Iglesia, sin sentirse implicados. El memorial eucarístico pascual celebra el «tránsito» de Cristo de la muerte a la vida, tránsito por el cual hemos sido salvados y liberados. La forma de participar realmente en este acontecimiento es entrar, sumergirse en su dinámica salvadora, «pasando» personalmente del pecado a la gracia, del egoísmo a la donación, de la muerte a la vida, del «ser-para-sí» al «ser-para-los-demás». La eucaristía es, en este sentido, una verdadera con-vocación y provocación a transformarse, a «pasar», en Cristo y con Cristo, de la esclavitud a la liberación. La realización de la liberación presente debe manifestarse en el proceso personal de la liberación humana, personal y social, frente a todo lo que aliena y esclaviza.

3. Eucaristía, memorial de liberación y libertad

La eucaristía es, en el orden sacramental de la Iglesia, el mayor grito de liberación, el mejor gesto de libertad. Celebrar la eucaristía es hacer memoria de la gran liberación pascual, es «acordarse» de Jesús-liberador, es proclamar ante el mundo la verdadera libertad de los hijos de Dios. *«Cristo nos ha* liberado para que gocemos de libertad» (Gál 5,1). Nada más contradictorio con la eucaristía que convertirla en gesto esclavizante, en rito «obligatorio», en participación establecida. Quien cree en la liberación del Señor, y reconoce en la eucaristía la presencia del acontecimiento de la pascua, no puede participar en ella con sentimientos de esclavitud, o de disgusto, o de obligatoriedad, sino con actitud de gozo y libertad. Celebramos la liberación salvadora de Dios para sentirnos libres en Dios.

4. Expresión ritual del memorial de la pascua

No toda eucaristía es la eucaristía de la Vigilia Pascual, con su contexto simbólico y su riqueza ritual. Pero si toda eucaristía es una celebración ritual de la pascua, sobre todo la eucaristía dominical, debiéramos resaltar aquellos signos y gestos que mejor pueden expresar su sentido. Además de una catequesis adecuada al pueblo sobre el valor de los signos (separación del pan y el vino como expresión de la entrega de Cristo) y expresiones (relato de la institución, «memorial», «salvación», «redención»...), deberían cuidarse

los gestos del sacerdote, el signo del pan y del vino, la proclamación de la Plegaria eucarística, el silencio oportuno... Sobre todo durante el tiempo pascual, tomando pie de las lecturas bíblicas, donde se recuerdan las «comidas» pospascuales del Resucitado con sus discípulos, y los signos pascuales, como el cirio y el agua bautismal, donde se recuerda la misma resurrección del Señor.

5. De liberados a liberadores

La eucaristía tiene un dinamismo liberador, que debe continuarse en la vida a todos los niveles, hasta llegar a la plena y definitiva liberación. Como «memorial» de la liberación pascual, la eucaristía tiene un carácter verdaderamente «contestatario» y «denunciante» de toda esclavitud y pecado, de toda alienación e injusticia. En el fondo, todo es «contestado» de alguna manera en la eucaristía, porque nada realiza en plenitud el ideal que proclama. Participar en la eucaristía no sólo es verse urgidos a la propia liberación, es también sentirse implicados y comprometidos en la liberación de los demás. La liberación pascual lleva en sí misma un germen de renovación y de liberación para todo hombre y frente a toda esclavitud. El creyente que participa en la eucaristía está así llamado a ser un memorial existencial de Cristo, que se expresa, se nutre y se renueva permanentemente en el memorial que celebra.

CAPÍTULO V

LA EUCARISTÍA, BANQUETE FRATERNO

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, R., *La mesa compartida* (Santander 1994); ALDÁZABAL, J., «Comer y beber. El pan y el vino en nuestra eucaristía», en *Gestos y símbolos* III (Barcelona 1985) 5-19; ID., *La eucaristía,* o.c., 341-350; BASURKO, X., *Compartir el pan* (San Sebastián 1987) 21-110; ID., *Para comprender la eucaristía* (Estella 1997) 13-68; CERNOKRAK, N., «L'Eucharistie et la multiplication des pains», en AA.VV., *L'Eucharistie: célébrations, rites, pietés,* (Roma 1995) 149-165; JONG, J. P., *L'Eucharistie comme réalité symbolique* (París 1972); KOLLMANN, B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttingen 1990); MALDONADO, L., *Eucaristía en devenir* (Santander 1997) 11-136; MAMPILA, A., *Une Eucharistie sans pain et sans vin? Une question théologique*: RevAfrTh 15 (1984) 17-32; MAYER, A., *Gabenbereitung und Mitfeier der Eucharistie bis zur Jahrtausendwende. Geschichtliche Grundlage zum Entstehen des Messstipendiums* (Diss.) (München 1970); MOESNER, O. P., *The Lord of Banquet* (Minnesota 1989); OÑATIBIA, I., *La forma externa de la eucaristía: ¿comida o sacrificio?:* Ph 36 (1966) 472-481; PIKAZA, X., *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía* (Estella 2000); REBOK, J., *Pan y vino: símbolos eucarísticos por excelencia:* Didascalía 343 (1981) 18-29; SANON, A., *L'humanité de l'Eucharistie:* CommLit 6 (1982) 507-522; TOURON, E., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística:* RET 55 (1995) 285-329 y 429-486; VERGOTE, A., «Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie», en VERGOTE, A.-DESCAMPS, A.-HOUSSIAU, A., *L'Eucharistie, symbole et réalité* (París 1970) (trad. española: *Eucaristía, símbolo y realidad* [Madrid 1973]).

En el capítulo anterior hemos estudiado una de las claves más importantes para comprender la eucaristía: la de «memorial». En este capítulo nos vamos a fijar en otra categoría o clave también decisiva para esta comprensión: es la del banquete o convite fraterno.

I. CONTEXTO Y SITUACIÓN

Para concretar el marco de comprensión del tema distinguimos la perspectiva antropológica, la teológica, la litúrgica. Entendiendo siempre que, si en el caso del «memorial» nuestra referencia fundamental era la historia de la salvación, en el caso del «banquete» nuestra referencia básica es la antropología y la fenomenología reliosa. No

pretendemos detenernos aquí en la estructura del signo eucarístico (materia-forma, palabras y signos), sino partir de la experiencia que supone el banquete fraterno, el convite festivo, como una de las claves de comprensión de la totalidad del misterio eucarístico: presencia, comunión, sacrificio, comunidad eclesial... No se trata de una clave alternativa (reformadores), ni como «desde fuera» del misterio eucarístico (F. X. Durrwell [1]), sino complementaria con otras.

a) Perspectiva antropológica

La comida o banquete fraterno, sobre todo en especiales situaciones de la vida familiar (nacimiento de un hijo, boda, fin de carrera, Navidad, fiesta patronal...), constituye uno de los momentos privilegiados de la vida humana, en los que se manifiesta la riqueza y pregnancia humano-religiosa del hombre. Si todo sacramento responde en alguna medida a una situación fundamental, el sacramento de la eucaristía puede decirse que responde y se relaciona, de forma análoga a lo que sucede en otros sacramentos, a la situación convivencial y festiva del banquete familiar o comida fraternos [2]. No es que cada banquete familiar implique la eucaristía, pero la reunión familiar de los creyentes también suele implicar un banquete (ágape), que integra la celebración eucarística. De ahí que también pueda afirmarse que toda la experiencia humana y social que supone este banquete familiar queda integrada, si se vive en la fe, en la misma experiencia salvífica de quien se entregó por amor a los hombres para una nueva relación fraterna, y dejó precisamente como «memorial» de esta do-

[1] F X DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual,* o c , p 13-34 El autor cree que puede «estudiarse la eucaristía o desde fuera, partiendo de los elementos vivibles que la constituyen (v gr pan y vino, asamblea y banquete, sacrificio del AT, simbolismo sacrificial), o desde dentro, partiendo del misterio del que es sacramento» (p 14) Para el autor la clave se encuentra en el interior El punto de partida de la reflexión sobre la eucaristía está en el misterio del que ella es sacramento La clave de comprensión está en la casa La puerta se abre desde dentro» (p 30)

[2] Cf entre los antropólogos A VAN GENNEP, *Les rites de passage* (reimpresión) (París-La Haya 1969), J CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine* (París 1958), M ELIADE, *Iniciaciones místicas* (Taurus, Madrid 1975), V TURNER-E TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture Anthropological Perspectives* (New York Columbia University Press 1978), ID , *Il processo rituale Struttura e antistruttura* (Brescia 1972), ID , *Simboli e momenti della comunità Saggio di antropologia culturale* (Brescia 1975) Entre los teólogos H B MEYER, *Die Sakramente und Ihre Symbolik als Antwort auf Grundfragen menschlicher Existenz* Theologische Akademie II (Frankfurt 1965), D BOROBIO, «De la celebración a la teologia ¿Qué es un sacramento?», en ID. (ed), *La celebracion en la Iglesia*, vol I (Salamanca 1985) 359-536 [429-434], F TABORDA, *Sacramentos, praxis y fiesta* (Madrid 1987) 41-61 103-131, R GRAINGER, *The Message of the Rite The significance of christian Rites of passage* (Cambridge 1988), A TONIOLO, *Il tema «liminarità» in Victor Turner* RL 1 (1992) 86-105

nación la eucaristía. La eucaristía está profundamente arraigada en la vida y en la experiencia humana que supone esta comida o banquete, y es lícito descubrir también desde ella toda la hondura religiosa, que sólo puede explicitarse plenamente en el misterio pascual. «La eucaristía como signo central de la fe arraiga en el simbolismo que ya de por sí posee la comida humana, por el cual remite a lo trascendente y queda abierta al misterio» [3], que para la comunidad cristiana no es otro que el de la pascua del Señor.

Señalemos ya cuáles son los *elementos antropológicos* que se revelan en la celebración de un banquete familiar-fraterno, y que constituyen la base humana de comprensión del mismo significado eucarístico [4]:

— El acto de comer expresa *una relación con la realidad creada,* con la tierra de la que proceden los alimentos, con las fuentes de energía que los posibilitan (agua, sol, viento, estaciones...) y, en definitiva, con la realidad cósmica entera, con su capacidad y energía generativas y productores. De aquí deriva la dimensión cósmico-creatural de la eucaristía, manifestada en los dones que conlleva.

— La comida es por lo *mismo recuerdo vivo de una tarea común de solidaridad,* de respeto y protección a la naturaleza, como condición para obtener de ella los frutos que aseguran nuestra subsistencia, nuestro disfrute, nuestro equilibrio biológico y de relación con el mundo creado. Esta solidaridad creatural ecológica reclama la solidaridad social, del mismo modo que el origen último de la creación y del hombre en Dios reclama la denuncia de toda agresión a la creación porque es agresión al mismo hombre.

— La comida es también *signo del trabajo del hombre,* pues si bien hay frutos que los produce directamente la tierra, esto sucede normalmente con la intervención, el trabajo laborioso, el sudor y el esfuerzo del hombre. Pan y vino no son elementos naturales, como el agua o la fruta del árbol. Son productos elaborados y fabricados por el mismo hombre, transformando el grano de trigo en pan, y el racimo de uvas en vino. Sólo existen como tales porque el hombre ha intervenido con su trabajo, su inteligencia y su libertad. De ahí que la eucaristía recoja también este sentido laborioso, al presentar el pan y el vino «frutos de la tierra y del trabajo del hombre» (Oración de presentación de las ofrendas).

— La comida es asimismo resultado de *un proceso conflictivo y competencial de trabajo y de gestación,* que implica de una u otra forma la prueba y la competitividad por la adquisición, y un cierto

[3] L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir,* o.c., 11.
[4] Véase una amplia presentación de diversos aspectos de la «comensalidad = comer y beber juntos» en X. BASURKO, *Para comprender la eucaristía,* 13-28.

proceso de muerte y de vida, antes de convertirse en elementos para responder a la necesidad o disfrute del hombre. De ahí que esté remitiendo a procesos de justicia o de injusticia. No se puede comer con conciencia tranquila en la mesa del Señor el pan «amasado con la sangre de los humildes y oprimidos» [5], el pan que denuncia la injusticia que sufren los hambrientos.

— La comida es también manifestación *de una necesidad del hombre,* que padece hambre y sed, y requiere alimentarse para poder sobrevivir. Esta necesidad lleva al hombre a comprender cuál es la limitación de la vida, el valor del alimento, y la angustia de carecer de comida y bebida. El alimento, en cambio, es signo de seguridad, de energía, de salud y de vida.

— La comida es igualmente *signo de benevolencia y acogida,* sobre todo cuando implica la invitación que se funda en el amor. La invitación supone gratuidad y gratificación, donación y recepción, con frecuencia exuberancia de gestos y elementos. Y es que en este caso el acto de comer comienza a trascenderse por el mismo acto de un compartir más profundo, de una acogida más fraterna y personal. «Es un compartir repartiendo, donando. Es un hacer común la vida, un "vivir-con" (en la raíz latina: *convivium, convivari, convivere)»* [6]. La eucaristía es también invitación gratuita de Dios autodonante a sí mismo como alimento.

— Por eso mismo la comida es un momento privilegiado de la *relación y la comunicación interpersonal,* viniendo a ser así verdadero «banquete fraterno». No se come sólo alimentos, se come de alguna manera al otro que conmigo comparte esos alimentos, en el amor o la amistad, comunicándose normalmente con sus palabras y gestos, con su relato y su historia, con sus gozos, sus dolores y sus esperanzas. Podemos decir que la comida es así un momento de personalización, de comunión interpersonal, de intimación e interiorización con y del otro privilegiada. La fraternidad que exige y crea la eucaristía, así como la intimidad con Cristo, se comprenden también desde esta perspectiva [7].

Así pues, la perspectiva antropológica nos muestra que la comida familiar o banquete fraterno es también sustrato humano para una comprensión de la comida o banquete eucarísticos. Su riqueza simbólica es su elocuencia eucarística. Por eso afirma A. Vergote: «En el gesto ele-

[5] Cf E. DUSSEL, *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia* Conc 172 (1982) 236-249

[6] L. MALDONADO, ibid , 14-15.

[7] X BASURKO, *Compartir el pan,* 29: «Estas dos líneas simbólicas que acabamos de señalar (la vida íntima y escondida, por una parte, y la interiorización del alimento, por otra) pueden iluminar e iluminarse en el banquete eucarístico, en esa relación de interioridad mutua que se establece entre Cristo y el creyente por medio del pan de la vida».

mental del banquete se dan cita el alimento, los goces terrestres y el estar con el otro. En el plano humano, los tres datos que componen el banquete son profundamente simbólicos: manifiestan y realizan la permanencia de la vida alimentada de la tierra que se nos entregó, la fiesta y la familia reunida para la participación en común» [8].

b) Perspectiva teológica

La comida familiar o banquete fraterno se concretan en la eucaristía en el pan y el vino, tan arraigados en la cultura occidental. Lo primero a destacar desde esta perspectiva es cómo entre ellos se da una coincidencia y complementariedad simbólica.

La *coincidencia* aparece en que los dos son símbolos del trabajo, de la vida (por un proceso de muerte y de transformación), y de la comunión entre los miembros del grupo (familia, amigos) que se reúnen y celebran. Los dos son portadores de valores familiares, sociales, religiosos.

La *complementariedad* se muestra en que si el pan sacia el hambre, el vino sacia la sed; si el uno es fruto de la tierra, madre fecunda, el otro es fruto del sol, sin el que nada puede crecer; si el primero indica más un alimento material necesario para vivir, el otro sugiere más un alimento espiritual que da acceso a una nueva experiencia (v. gr. estado de embriaguez); el pan corresponde más al alimento cotidiano, el vino a la alegría festiva...

Pan y vino son igualmente símbolos complementarios de la *comunión con lo divino,* como se puede apreciar en los banquetes sagrados de los griegos, o en la comida y bendición pascual de los judíos. La costumbre judía de bendecir la mesa al comienzo de la comida, y de dar gracias una vez finalizada, expresa su sentido religioso, y quizás explique también una práctica cristiana unida a la eucaristía (cf. *Didaché* IX y X) [9]. Detrás del pan y el vino está la creación entera con su remitencia sacramental al Creador, con su significado de elementos de comunión con aquel del que reciben su origen, su fuerza generativa y co-creadora. De este modo, lo antropológico apunta a lo religioso y trascendente, a Dios mismo. Por eso, la comida, el banquete festivo, han sido referidos en todas las culturas a Dios, expresándose bien en forma de acción de gracias, de ritos o sacrificios de comunión, dando así lugar al banquete sagrado [10].

[8] A. VERGOTE, *Gestos y acciones simbólicos en la liturgia* Conc 62 (1971) 205.

[9] Cf. C LEDOGAR, *Bendición de la mesa y eucaristía*: Conc 52 (1970) 284-285.

[10] Cf. F. BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Volker* (Freiburg i. Br. 1950). Como resume L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir,* 29ss Los autores suelen distinguir dos tipos de banquete sagrado. 1. Aquel en el que la comunidad religiosa tiene la convic-

«El rito de la mesa —afirma X. Basurko— ha llegado a alcanzar un sentido místico: a través de él el hombre ha experimentado la comunión con la divinidad y se ha regocijado con él; ha tenido acceso a la intimidad de los seres superiores, llegando a ser su comensal; ha establecido con ellos una relación mucho más estrecha que en el diálogo de la oración, esto es, una comunidad de vida nutrida de la esperanza de inmortalidad» [11].

De todo lo dicho se desprende que no es por casualidad por lo que Cristo ha asumido el pan y el vino como símbolos para la eucaristía. Aunque, a decir verdad, Jesús asume, más que *los signos* de pan y vino aisladamente, el signo del banquete y la comida fraterna. Un banquete es algo más que saciar el hambre y la sed. El banquete no es un acto individual, es una fiesta en comunión, que congrega a la familia, los amigos, los convocados, la comunidad. La función material del banquete, aun siendo importante, viene superada por la función simbólica y *espiritual, que tiende* a expresar la unión y la comunión, la amistad o el amor, la alegría y la solidaridad... Por eso los grandes momentos o situaciones de la vida están marcados por la reunión en banquetes celebrativos.

Por otro lado, es preciso reconocer que en el banquete eucarístico el pan y el vino son especialmente aptos para expresar la comunión entre los participantes y con Dios, en una transformación que anticipa la misma escatología. Como bien afirma L. Maldonado: «En la eucaristía tenemos la compenetración entre el cuerpo de la humanidad comulgando con el cosmos (pan y vino) y con el cuerpo de Cristo humanado (pan y vino transustanciados). La comida y bebida eucarísticas anticipan la unión universal, el inicio de la deificación. Ésta es la gran transustanciación que hace culminar todas las transustanciaciones anteriores, las cuales son como su preparación. La transustanciación de la tierra, el sol, el aire, el agua, en el pan y en el vino; la del pan y el vino en el cuerpo del hombre-mujer primero, y en el Cuerpo de Cristo después, de modo que ambos cuerpos (miríadas de cuerpos en realidad) se unan en la única comunión total. Entonces tendremos el *pleroma* de la transustanciación y transignificación» [12].

ción de que está comiendo en compañía de la divinidad. Dios es comensal de este banquete, se come en compañía de Dios mismo. Se expresa ofreciendo una parte del alimento a Dios, mientras la comunidad ingiere lo demás. Es el *convivium* 2. Aquel que cree que la divinidad no es sólo compañía, sino sustancia del banquete, alimento o manjar del banquete. Se expresa comiendo la misma ofrenda en la que se cree que Dios está presente. Se come, por tanto, al mismo Dios Es la *communio* Los ejemplos al respecto son numerosos, tanto en el culto de las religiones (culto a Dionisos) como en los pueblos americanos (aztecas) Cf M. LUKKEN, *El mensaje de los símbolos* (Barcelona 1992) 292-296.

[11] X BASURKO, *Para comprender la eucaristía*, 24.

[12] Ibid., 27

c) Perspectiva litúrgica

Es bien sabido que mientras los reformadores han insistido en la eucaristía como «banquete» o «cena», los católicos han insistido en la eucaristía como «sacrificio», y, tanto en la teología como en la praxis celebrativa, el aspecto comensal y convivial han sido de hecho bastante olvidados.

En concreto, puede todavía percibirse esto en el poco espacio que el tema ocupa en algunos tratados sobre la eucaristía; y sobre todo en la débil expresión externa de su carácter de banquete, en el alejamiento histórico de la comunión, en el, con frecuencia, mediocre sentido fraterno, en la poca relevancia que adquiere su dimensión festiva y gozosa...

Por otro lado, algunos cristianos se preguntan: Si Jesús celebró la pascua en el marco de una cena (última cena: evangelios), y si la eucaristía en la comunidad primera era también una comida (Pablo), ¿por qué hoy ya no se celebra en este contexto, o al menos se resaltan más los signos de convite fraterno? La eucaristía, ciertamente, repite y se estructura sobre los gestos de Cristo, pero no pretende reproducir exactamente todos los detalles de una comida material. Por eso, las secuencias corresponden a: 1. Jesús se reunió y dialogó con sus discípulos = asamblea y palabra. 2. Jesús tomó el pan y el vino = preparación de las ofrendas. 3. Jesús dio gracias y pronunció la bendición = plegaria eucarística. 4. Jesús partió el pan = fracción del pan y preparación a la comunión. 5. Jesús lo dio a sus discípulos = comunión.

Se trata de una comida fraterna simbólico-sacramental, donde lo importante es la capacidad y actitud de fe por la que podemos unir el significante de la comida material (pan y vino) con el significado de la presencia memorial del acontecimiento pascual, al modo como se dio en la última cena del Señor. Y ello debe manifestarse en las actitudes y signos, como la participación, el carácter festivo por la música y el canto, la comunicación y el diálogo, y sobre todo la comunión... [13].

La renovación litúrgica del Vaticano II ha buscado, como veremos, un mayor equilibrio entre los aspectos señalados. Baste citar, por el momento, esa especie de definición que ofrece la Introducción General al Misal Romano:

> «La Cena del Señor o Misa es la asamblea sagrada o congregación del pueblo de Dios, reunido bajo la presidencia del sacerdote para celebrar el memorial del Señor» [14].

[13] Cf D Borobio, *Eucaristía para el pueblo,* 255ss, J. Aldazabal, *Gestos y símbolos,* 13-24; R. Cabie, *La misa, sencillamente* (Barcelona 1994).

[14] IGMR 7. Cf. n.282-283

II. PRECISIONES HERMENÉUTICAS

a) **Comida fraterna**

Llamamos así, no al simple comer o beber, sino al comer y beber junto con los demás, supuesta una relación de familiaridad o de amistad, en la que el acto de la comida viene a ser una verdadera celebración y encuentro gozoso (v.gr. aniversario o acontecimiento familiar).

b) **Banquete sagrado**

Es aquel en el que la dimensión numinosa o religiosa de la comida fraterna se ahonda y se expresa formalmente, por palabras y ritos que remiten a la realidad sagrada, al Trascendente o Absoluto, a Dios, bien sea en forma de acción de gracias, o de deseo de participación y comunión con la misma realidad sagrada (v.gr. cena de la noche de Navidad o comida de la Pascua de Resurrección).

c) **Banquete (ágape) eucarístico**

Designa originalmente aquella parte de la reunión de los primeros cristianos en la que se participa de la comunicación de bienes, y por la que se significa la comunión de vida, que alcanza su máxima expresión en la comunión del único pan eucarístico. Es una comida que precede al rito eucarístico, pero que poco a poco se irá desplazando hacia el final de la celebración (cf. 1 Cor 11,17-34). No sabemos el tiempo exacto en que perduró esta praxis, atestiguada en Pablo, pero es cierto que esta unión entre banquete y eucaristía se dio en algunas comunidades durante algún tiempo, quizás cuando la eucaristía no estaba tan liturgizada.

d) **Cena del Señor**

Es el nombre que remite de forma más directa a la última cena, como fuente y origen de la eucaristía, con un ritual sobre el pan y el vino, por los que se representa y actualiza sacramentalmente lo que aquel evento significó. Parece ser la más antigua denominación de la eucaristía, según el testimonio de Pablo (1 Cor 11,20, escrito entre el 55-56). «Cena del Señor» *(kyriakón deipnon),* además de recordar la última cena, remite a la presencia del Señor resucitado (Kyrios), resalta la fraternidad y la comunión de todos *(koinonía)* en el mismo cuerpo de Cristo, por la participación en el pan y vino.

e) Fracción del pan

Término técnico utilizado por los judíos en sentido religioso, y por los cristianos en sentido eucarístico, para indicar la cena del Señor en su conjunto, desde el rito significativo de la participación y comunión que es el «partir el pan» (cf. Hch 2,42). El contexto del sumario de Hechos sitúa este «partir el pan» en relación con la enseñanza de los apóstoles o Palabra, y en relación con la comunicación de bienes o *koinonía,* elementos que aparecen como constitutivos de la misma eucaristía, ya que la comunión con la Palabra *(Didaché)* y el Pan (partir el pan) exige una verdadera comunión con los hermanos, lo que implica compartir los bienes de modo que nadie padezca necesidad (Hch 2,44; 4,34) [15].

III. COMPRENSIÓN HISTÓRICA

Ya explicamos en el capítulo dedicado a la «Eucaristía en el Nuevo Testamento» los pormenores de la interpretación de los textos bíblicos que se refieren a este particular. Pretendemos ahora subrayar algunos elementos de la comprensión histórica de este aspecto, en el que nos fijaremos de modo especial en la valoración diversa que se ha dado a los signos del pan y del vino, y en la importancia variable que ha tenido la participación en el banquete por la comunión.

1. Escritura

a) *Antiguo Testamento*

En el Antiguo Testamento se emplean el pan y el vino, no sólo porque son materias propias de la alimentación mediterránea, sino también para expresar aspectos y momentos de la alianza de Dios con su pueblo, considerados luego como prefigurativos de la nueva alianza y de la eucaristía. Así Melquisedec, rey y sacerdote, en tiempos de Abrahán ofrece como sacrificio al Altísimo pan y vino (Gén 14,8) [16]. El profeta Elias recibió del ángel, como ayuda y fuerza para su camino por el desierto, pan cocido sobre piedras, mientras se le

[15] Cf. G. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament. A dynamic of christian life* (Roma 1979).

[16] El mismo CEC n.1333 afirma al respecto: «La Iglesia ve en el gesto de Melquisedec, rey y sacerdote, que "ofreció pan y vino" (Gén 14,18), una prefiguración de su propia ofrenda (cf. MR. Canon Romano 95)».

decía: «¡Levántate, come! Que el camino es superior a tus fuerzas» (1 Re 19,5-8). Tampoco podemos olvidar los panes de la ofrenda que se depositaban sobre el altar del templo de Jerusalen (Éx 25,30), ni el maná del desierto, como un pan venido del cielo (Éx 6,1-5), ni los panes ácimos que Israel come cada año en conmemoración de la salida apresurada y liberadora de Egipto (Éx 12,15-20).

En cuanto al vino, que «alegra el corazón del hombre» (Sal 103,15), es signo de fiesta y anuncia la alegría del Reino que ya ha empezado y que nunca terminará (Prov 9,2.5). Es también copa dolorosa, pisado en el lagar, que representa la sangre derramada por el Siervo de Yahvé (Is 63,1-6). En una palabra, en la antigua alianza el pan y el vino eran ofrecidos como sacrificio entre las primicias de la tierra en señal de reconocimiento al Creador; y en la celebración de la pascua eran también signos memoriales de la liberación de Egipto.

Más aún, en el Antiguo Testamento se anuncia el «festín mesiánico del reino», verdadera figura del banquete eucarístico, en el que el pan y el vino son elementos integrantes. En la descripción de este banquete aparecen los dos aspectos antes señalados del comer ante y con Dios, y el comer a Dios o del Dios. Basten estos dos ejemplos:

> «Después Jetró ofreció un holocausto y otros sacrificios a Dios. Y Aarón y todos los ancianos de Israel fueron a comer con el suegro de Moisés en presencia de Dios» (Éx 18,7-12). «Venid a mí los que me deseáis y hartaos de mis frutos... Los que me comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed» (Eclo 24,17-21). «Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado» (Prov 9,1-5) [17].

La comida festiva, el banquete, se pone, por tanto, en relación con la historia de la salvación, con las promesas mesiánicas, con la nueva alianza, con la abundancia y hartura del banquete escatológico, con la llegada del Reino [18], como anuncian repetidamente los profetas. Un reino que supone: negativamente, la liberación de toda esclavitud, enfermedad, división, injusticia, guerra, y de toda limitación cósmica. Y positivamente trae la libertad, el derecho y la justicia, la paz y la convivencia, la abundancia de bienes, la salud, la

[17] Otros textos Éx 24,7-11, Ez 2,8-3,4

[18] Véase Éx 15,13 17-18, Is 24,21-23, 33,20-24, 52,7-10, Ez 20,33 38-41, Sof 3,14-15 20, Zac 14,1 6-9.14-16 Cf H Giesen, *Herrschaft Gottes —heute oder morgen?— zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien* (Regensburg 1995) Ver el estudio de E Tourón del Pie, *Comer con Jesus Su significación escatológica y eucarística* (1.ª parte), 285ss Así cuando se refiere a la «Escatologización de la comida y de la fiesta en la futura salvación [...] Los profetas apocalípticos tienden a escatologizar el banquete de la salvación con sus deliciosos alimentos. desde un futuro proximo hasta un futuro que aguarda el final de los tiempos» (p 292).

unidad y reunión, la armonía cósmica... Un reino que traerá y realizará el Mesías, a cuyo banquete escatológico están invitados de forma especial los pobres, los huérfanos y las viudas, los extranjeros y los emigrantes, los esclavos y los libres [19]. En las comidas de Jesús, junto a la palabra o predicación del reino aparecen los signos y los hechos que certifican su presencia: «Junto a las palabras están los hechos vivos, que se convierten en símbolos del reino de Dios escatológico. El dar de comer y el comer con Jesús se han convertido en una cuestión capital para el reino de Dios. En las comidas y banquetes Jesús habla del mismo reino. Incluso las actitudes de los comensales, al hilo de la comida misma, dan pie a dichos de Jesús llenos de sabiduría (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13...)» [20]. En resumen, el festín mesiánico del reino que se anuncia es el banquete eucarístico inaugurado por Cristo, y que tendrá su culminación en la escatología. El gozo definitivo al que Dios invita a su pueblo será como un gran banquete festivo, que se come en su compañía y por el que se participa del mismo Reino, del mismo Dios [21].

b) *Nuevo Testamento*

Como ya vimos en otro lugar (cap. II), la última cena y, por tanto, la institución de la eucaristía hay que situarlas en el contexto de las comidas prepascuales y pospascuales de Cristo. Nos fijamos ahora solamente en en la utilización por parte de Jesús del pan y el vino, y en el lugar e importancia que la Iglesia primera les atribuyó.

Es evidente que Jesús realizó el rito del pan (dio gracias, lo partió y lo dio a comer a sus discípulos) y el rito del vino (dio gracias después de comer, y lo dio a beber a sus discípulos). Jesús no cambia el rito de las comidas festivas o de la cena pascual judía. Lo que cambia es el contenido y el sentido del rito, expresándolo por las palabras que acompañan: «esto es mi cuerpo... ésta es mi sangre»; e incluso cambia la forma de participar en dicho rito, pues mientras según la costumbre judía el padre come y bebe primero, y luego lo da a los comensales, Jesús parece que ni comió ni bebió, sino que sólo dio a comer y beber a sus discípulos su propio cuerpo y sangre, es

[19] Cf Is 11,1-16, 61,1-2, 55,1-4; 42,1-3, Jer 23,5-8, Ez 34,23-31, 37,22-26, Am 9 11-14, Zac 9,9-11, Dt 14,28-29, 16,10-14, 10,16-18, 12,5-12, 26,1-13) Cf L MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, 39-55

[20] E TOURON DEL PIE, *Comer con Jesús Su significación escatológica y eucarística* (1.ª parte), 311

[21] Cf. Is 25,6, 55,1-3 Cf Mt 8,11, Lc 13,28-29; 12,37, 22, 14-18, Ap 3,20 Cf J M R TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (París 1964) 176-180 Trataremos más ampliamente al hablar en el último cap de «Eucaristía y escatología»

decir, él mismo como vida entregada por amor para la salvación [22]. Es probable que Jesús no se atuviera exactamente a las oraciones de bendición prescritas para la pascua judía, sino que pronunciara nuevas bendiciones en correspondencia con el contenido nuevo. Sin embargo, nada consta al respecto en los evangelios [23]. Según lo dicho, en realidad Jesús no innova el rito del pan y el vino, ni instituye una «comida» o «banquete» en sentido estricto, puesto que no trata de saciar el hambre o sed materiales. Lo que verdaderamente renueva es su contenido y sentido, que en adelante ya no remitirán a la antigua pascua, sino a la nueva.

> «Al celebrar la última Cena con sus apóstoles en el transcurso del banquete pascual, Jesús dio su sentido definitivo a la pascua judía. En efecto, el paso de Jesús a su Padre por su muerte y su resurrección, la Pascua nueva, es anticipada en la Cena y celebrada en la eucaristía que da cumplimiento a la pascua judía y anticipa la pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino» [24].

En cuanto a la comunidad primitiva, baste recordar ahora, por un lado, la doble tradición existente: Mc y Mt refieren juntos el rito del pan y del vino, mientras Lc y Pablo los separan interponiendo el ágape («después de comer...»); y por otro lado, el proceso de ritualización o evolución litúrgica que se percibe hacia una disociación de la eucaristía del ágape, y hacia una unión simétrica del rito del pan y el vino. Esta evolución parece puede darse por concluida a comienzos del s.II [25]. Se trata, por tanto, de un proceso de «estilización» litúrgica del aspecto de comida y banquete, que destacará cada vez más su valor simbólico y espiritual.

2. Época patrística

La tradición permanente de la Iglesia ha mantenido como signos esenciales de la eucaristía el pan (de trigo) y el vino (de uva). El primer testimonio, la *Didaché,* nos transmite unas bendiciones en las que no sólo se habla de pan y vino, sino que parece situarlas en un contexto de ágape o comida [26]. La *Tradición Apostólica* es cierto que

[22] Véase lo dicho en el cap II Ademas R PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt Der Grund der Eucharistie* (Freiburg ^{2}1978) 70ss, H B MEYER, *Eucharistie Geschichte, Theologie, Pastoral,* o c , 68

[23] Cf ibid Igualmente A JILEK, *Das Brot-brechen* (Regensburg 1994) 9-12

[24] CEC 1340

[25] Cf H SCHURMANN, *Die Gestalt,* o c , 80 125-127 Recuerdese lo que dijimos al tratar de la «Eucaristia en el Nuevo Testamento»

[26] Recuérdese el comentario hecho antes a los textos de los cap IX-X y XIV del texto

se refiere a la «leche y la miel» como alimento de los iniciados [27], pero el acento se pone en el pan y el vino:

> «Durante la cena los fieles presentes recibirán de manos del obispo un trozo de pan, antes de partir cada uno su propio pan. Porque es la *eulogía* y no la eucaristía, como el cuerpo del Señor» [28].

Por donde se ve que había un pan no eucarístico, que sin embargo se comía en relación (después) con la eucaristía. S. *Cipriano,* en el s.III, defiende contra los acuarios o los gnósticos la importancia de los signos del pan y el vino [29]. *San Agustín* pone el acento en la comida espiritual, por la que nos unimos en el cuerpo de Cristo personal y eclesial:

> «Éste es, pues, el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera (Jn 6,59). Pero sólo lo que pertenece a la virtud del sacramento, no lo que toca a lo visible del sacramento: el que lo coma interiormente, no externamente; el que lo coma con el corazón, no el que lo coma con sus dientes» [30].

En la *tradición hispana* es *San Isidoro* quien destaca de modo especial la estrecha relación *sacrificium* y *convivium.* La cena eucarística alcanza su sentido más propio en el sacrificio, pues bajo los signos de pan y vino participamos del Cristo que se ofrece, y la misma finalidad del sacrificio de Cristo fue entregarse a nosotros totalmente, en su cuerpo y su sangre [31]. Por otro lado, Isidoro explica con detención cuál es el valor simbólico de la mezcla del agua con el vino: porque el agua representa al pueblo de Dios que se une con aquel que ha dado su vida y su sangre por nosotros, representada en el vino [32].

[27] HIPOLITO, *Tradición Apostolica,* c 21

[28] Ibid , c 25-26

[29] S CIPRIANO, *Ep* 63

[30] *In Joh ev* tr 26, 12 SOLANO II, 227

[31] Por ejemplo, en *Quaest in VT* In Gn (PL 83,244 A) «Siquidem et convivium praeparat (Abraham) vitulum scilicet saginatum Iste autem vitulus tener saginatus Domini Jesu Christi est corpus Hic est vitulus Domini, qui propter salutem credentium ad arborem crucis est immolatus Hic est vitulus dominici corporis, qui in Evangelio pro peccatore occiditur filio»

[32] *De eccl off* 1,18,4ss «Proinde autem, ut sanctissimus Ciprianus ait Calix dominicus vino et aqua mistus offertur, quia videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit copulatur el iungitur Quae copulatio et conjunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini, ut commistio illa ad invicem non possit separari, sicut nec Ecclesia a Christo potest dividi» Cf P R SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche Die Lehre fruhmittelalterlicher Autoren Uber das eucharistische Opfer* (Munster 1959) 13-88 [27-30]

3. Edad Media

La Edad Media centra su atención en los signos del pan y del vino en cuanto «materia» del sacramento. Las intervenciones de los papas y concilios son claras al respecto. Así *Inocencio III* (1202), en su respuesta *a Juan de Bellesme,* obispo de Lyon, sobre el sentido de la expresión «mysterium fidei», afirma:

> «Se dice, sin embargo, "misterio de fe", porque allí se cree algo que es distinto de lo que se ve, y se ve algo que es distinto de lo que se cree. Porque, en efecto, lo que se ve es la apariencia de pan y de vino, lo que se cree es la verdad de la carne y la sangre de Cristo y la virtud de la unidad y de la caridad» [33].

Y, aplicando la distinción tripartita escolástica en el sacramento *(sacramentum tantum, sacramentum et res, res tantum),* añade:

> «Hay que distinguir, sin embargo, cuidadosamente, la tres cosas distintas que hay en cada sacramento: la forma visible, la verdad del cuerpo y la virtud espiritual. La forma es la del pan y del vino; la verdad, la de la carne y la sangre; la virtud, la de la unidad y la caridad. Lo primero es signo y no realidad; lo segundo es signo y realidad; lo tercero es realidad y no signo...» [34].

El concilio *Lateranense IV* (a.1215) defiende la validez de la práctica que se ha ido imponiendo en la Iglesia de que los fieles laicos comulguen sólo bajo una especie, porque Cristo entero está bajo cada una de las especies (DS 1198-1199). El *concilio de Florencia* (a. 1439), toma postura ante la disputa surgida entre Oriente y Occidente a propósito del pan ácimo o fermentado. La Iglesia occidental prescribe el pan no fermentado o ácimo, mientras la Iglesia oriental defiende el pan fermentado. El concilio reconoce la validez de ambos usos:

> «Asimismo, que el cuerpo de Cristo se consagra verdaderamente en pan de trigo ácimo o fermentado, y en uno u otro deben los sacerdotes consagrar el cuerpo del Señor, cada uno según la costumbre de su Iglesia, oriental u occidental» (DS 1303).

Al mismo tiempo que afirma el signo del pan y del vino, defiende el que se mezcle un poco de agua, «puesto que uno y otra, esto es,

[33] DS 782. Cf. J. COLLANTES, p.653.

[34] Ibid., 783, p.653.

sangre y agua, se lee haber brotado del costado de Cristo». Y en cuanto a la forma añade:

> «La forma de este sacramento son las palabras del Salvador con las cuales instituyó este sacramento; pues el sacerdote realiza este sacramento hablando en persona de Cristo. Porque, en virtud de las mismas palabras, la sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo y la sustancia del vino en su sangre. Pero de tal manera se convierten, que todo Cristo se contiene bajo la especie de pan y todo bajo la especie de vino» [35].

La única discusión respecto a la forma fue la de la necesidad de la *epíclesis,* lo que era obvio para los orientales, dada su diversidad de plegarias eucarísticas con epíclesis, mientras para los occidentales no era tan necesario, como podía aparecer en la única plegaria eucarística del canon romano, que no la contiene de forma explícita. Por ello, en los concilios unionistas, la Iglesia occidental reclamó siempre de la oriental el reconocimiento de que el sacrificio de la misa se cumple por las palabras del relato de la institución (DS 1320, 1352ss).

Ante las cuestiones, ya entonces planteadas, de si el pan tiene que ser pan de trigo o de otras materias, y si el vino tiene que ser de uvas o puede ser de de otra materia, se mantiene la postura tradicional, siguiendo la opinión de Santo Tomás [36]. Será este autor el que cante de modo admirable el amor y la grandeza de Dios manifestado en el banquete de la eucaristía:

> «¡Oh banquete precioso y admirable, banquete saludable y lleno de toda suavidad! ¿Qué puede haber, en efecto, de más precioso que este banquete en el cual se nos ofrece, para comer [...] al mismo Cristo, verdadero Dios? No hay ningún sacramento más saludable que éste, pues por él se borran los pecados, se aumentan las virtudes y se nutre el alma con la abundancia de todos los dones espirituales. Se ofrece en la Iglesia por los vivos y los difuntos, para que a todos aproveche, ya que ha sido establecido para la salvación de todos. Finalmente, nadie es capaz de expresar la suavidad de este sacramento, en el cual gustamos la suavidad espiritual en su misma fuente y celebramos la memoria del inmenso y sublime amor que Cristo mostró en su pasión» [37].

[35] DS 1320-1321: J. COLLANTES, 657-659.

[36] *STh.*III, q.74, a.3; DS 1639,1748.

[37] *Opúsculo 57. En la fiesta del Cuerpo de Cristo,* lect.1-4. Cit. en el «oficio de lectura» para la festividad del *Corpus Christi:* LH, vol.III, 522-523.

4. Concilio de Trento

Los reformadores defendían el carácter de «cena o comida» de la eucaristía, y por lo tanto el valor de los signos de pan y vino, así como la necesidad de que la comunión bajo las dos especies se diera también a los fieles, pues de lo contrario no se cumple el mandato de Cristo, ni se respeta el derecho de los mismos fieles. *Lutero* en su *De captivitate babylonica* afirma:

> «Trataré del sacramento del pan, el primero de todos [...] Ahora bien, si también (la eucaristía) se dio a los laicos, se sigue inevitablemente que no se les puede negar la comunión bajo las dos especies. Y si se niega a quienes lo solicitan, se está obrando impíamente y en contra del hecho, del ejemplo y de la institución de Cristo [...] No se trata de una permisión, sino de un precepto, cuando ordena bebed todos de él» [38].

El concilio de Trento salió al paso de estas acusaciones, defendiendo la licitud y validez de la costumbre de dar la comunión sólo bajo la especie del pan, pues no se opone a la voluntad de Cristo, y Cristo se encuentra presente todo él en cada especie:

> «Aun cuando nuestro Redentor, como está dicho, instituyó este sacramento en la última Cena y lo distribuyó a sus apóstoles, bajo las dos especies, hay que confesar, sin embargo, que aun bajo una sola especie se recibe a Cristo entero y el íntegro y verdadero sacramento» [39].

5. Vaticano II

La reforma del Vaticano II ha superado muchas de las dificultades históricas relativas al signo de la eucaristía, como aparece sobre todo en la *Ordenación General del Misal Romano* [40]. Pues no sólo se afirma la tradición permanente de la Iglesia latina de que «el pan para la eucaristía debe ser el pan ácimo» [41], sino que también valora más el carácter de banquete de la eucaristía, propone como única «materia» el pan de trigo y el vino de uva, exige que la «materia de la celebración aparezca verdaderamente como alimento», y reconoce también que aun siendo válida la determinación de Trento sobre la

[38] Cf. Edición por T. EGIDO, *Lutero. Obras* (Salamanca 1977) 88-91.
[39] DS 1725-1729 [1729]: J. COLLANTES, p.674.
[40] IGMR 281-285.
[41] Cf. IGMR 283; Instrucción *Actio Pastoralis,* 10; CIC c.926.

comunión sólo bajo especie de pan, sin embargo las dos especies es la «forma en que más plenamente brilla el signo del banquete eucarístico», porque «la comunión tiene una expresión más plena por razón del signo cuando se hace bajo las dos especies» [42].

Pero es sobre todo el nuevo Catecismo el que expresa con mayor amplitud este sentido. Ya entre los nombres de la eucaristía señala el de «banquete del Señor» (cf. 1 Cor 11,20),

> «porque se trata de la cena que el Señor celebró con sus discípulos la víspera de su pasión y de la anticipación del banquete de bodas del Cordero (cf. Ap 19,9) en la Jerusalén celestial» (n.1329).

Más aún, dedica un capítulo a explicar por qué la eucaristía es «banquete pascual» (cap. VI), insistiendo en la inseparabilidad del aspecto sacrificial y del convivial:

> «La misa es, a la vez e inseparablemente, el memorial sacrificial en que se perpetúa el sacrificio de la cruz, y el banquete sagrado de la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor [...] El altar, en torno al cual la Iglesia se reúne en la celebración de la eucaristía, representa los dos aspectos de un mismo misterio: el altar del sacrificio y la mesa del Señor, y esto, tanto más cuanto el altar cristiano es el símbolo de Cristo mismo, presente en medio de la asamblea de sus fieles, a la vez como víctima ofrecida por nuestra reconciliación y como alimento celestial que se nos da» (n.1382-1383).

6. Diálogo ecuménico

Los diversos documentos surgidos del diálogo ecuménico sobre la eucaristía hablan repetidamente de «banquete», «cena del Señor», «santa cena»... Así en el documento *La cena del Señor* [43], se comienza destacando el valor antropológico del pan y el vino:

> «El pan y el vino, realidades de nuestro mundo, son introducidos en el proceso de redención y de santificación, igual que los actos fundamentales de la vida humana: comer y beber; celebrar y actuar en común» (n.10).

[42] Ibid., 240-241.

[43] Recuérdese que es de la Comisión mixta católico romana y evangélico luterana, publicado en 1978. Cf. Sobre los diversos aspectos ecuménicos de la eucaristía: M. GESTEIRA, *La eucaristía en los recientes acuerdos ecuménicos:* MiscCom 42 (1984) 37-70.

Pero lo original de la eucaristía es su referencia a Cristo, pues se celebra «por, en y con Cristo»; y es el mismo Cristo «quien dispone la Cena y nos invita» (n.13). Más aún, «en el sacramento de la santa Cena, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está plena y enteramente presente con su cuerpo y su sangre bajo los signos del pan y del vino» (n.16). Por eso, los que participamos en la cena venimos a ser «en Cristo y con Cristo», pues, «bajo los signos del pan y del vino, el Señor ofrece en alimento su carne y su sangre entregados por todos, es decir, él mismo» (n.19). Es la maravillosa comunión, que tiene su fundamento en la eternidad del Señor resucitado y hacia ella tiende.

El *Documento de Lima* (BEM), por su parte, amplía algunos aspectos en relación con este punto. Normalmente emplea el nombre de «Cena del Señor», constatando que la reforma litúrgica ha acercado a las iglesias en la forma de celebrarla (n.27-28). Constata la cuestión de si en algunas regiones del mundo donde no existen pan y vino sería posible celebrar con otros elementos, indicando que «requiere un estudio posterior». Pero donde más se pone el acento es en la «eucaristía como banquete del Reino», que exige de los participantes el que

> «sean verdaderos servidores de la reconciliación entre los hombres, y testigos de la alegría de la resurrección [...] solidarios con los rechazados por la sociedad, dignos del amor de Cristo, que vivió y se sacrificó por todos y que ahora se entrega a sí mismo en la eucaristía» (n.24).

Junto a esta exigencia del testimonio y la solidaridad en el amor, subraya el compromiso de la misión y la unidad, pues

> «la eucaristía es un alimento precioso para los misioneros, pan y vino para los peregrinos en su viaje apostólico [...] Esta asamblea eucarística, al hacerse un pueblo cuando participa de la comida del único Señor, debe preocuparse por congregar también a aquellos que actualmente están fuera de sus límites visibles, ya que Cristo invitó a su mesa a todos aquellos por los que murió» (n.28).

La convergencia en el reconocimiento de que la eucaristía es la mesa o cena del Señor, así como en la presencia de Cristo bajo los signos del pan y del vino..., es evidente. Pero no lo es la confesión del cambio sustancial (transustanciación) de los elementos del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

IV. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

a) El banquete eucarístico, símbolo y realidad

La eucaristía, como todo sacramento, tiene una estructura simbólica, según la cual, por la unión de varios significantes, se designa, representa y actualiza un significado. El símbolo, dice A. Vergote, «es un signo en el cual el significante ausente (lo representado) se hace presente por el nexo motivado que lo une al significante presente (el representante) [44]. Gracias al primer representante (primer significado), el símbolo, por lo que tiene de sentido literal e inmediato, está lleno de experiencia humana y de riqueza antropológica. Por ejemplo, el pan y el vino son símbolo natural que representa el fruto de la tierra, el trabajo del hombre, la necesidad y el hambre, el alimento y la comida, la fraternidad y la comunión, la salud y la fuerza...

Pero a esta primera lectura hay que unir la intención simbolizante, el sentido atribuido, que atraviesa los significantes diversos hacia la realidad simbolizada. La intención simbolizante (finalidad) hace que el representante o significante primero (pan y vino naturales), en *sí abiertos a una multitud de significaciones simbólicas (experiencias humanas)*, se oriente hacia una significación simbólica concreta (la del pan y vino eucarísticos), que nos da el segundo significante.

Para que esto sea así, es preciso que se explicite el significado desde una clave de sentido, que en nuestro caso es la misma Palabra, que se concreta en la fórmula de consagración que acompaña al pan y vino eucarísticos. Además, es necesario que la eficacia de esta palabra se manifieste también por la invocación del Espíritu o *epíclesis,* que con su poder transformante no sólo hace que el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino también que den todo su fruto en la transformación de la Iglesia por la unidad y la caridad.

Precisamente en virtud de esta acción o proceso simbólico, la realidad significada se hace sacramental y eficazmente presente para la transformación de la misma comunidad cristiana. El símbolo nos pone realmente en presencia de lo simbolizado, pero no de un modo físico, sino de un modo simbólico. Se trata de una presencia real, en una ausencia física, por una mediación simbólica: se trata de una presencia real simbólica. El símbolo de la «comida fraterna» o del «banquete festivo» es así un símbolo lleno de realidad, un sacramento lleno de verdad. Pero lo decisivo no es la apariencia física o mate-

[44] A. VERGOTE, «Dimensiones antropológicas de la eucaristía», en A. VERGOTE-A. DESCAMPS-A. HOUSSIAU, *La eucaristía, símbolo y realidad* (Madrid 1972) 28.

rial de banquete, sino el sentido y contenido de banquete que implica, sobre todo por los elementos del pan y del vino.

En una palabra, la eucaristía es simbólica y realmente un banquete fraterno, porque, gracias al significante primero (pan y vino), el símbolo significante segundo (pan y vino eucarísticos) está lleno de experiencia humana; y gracias a la intención simbolizante que atraviesa el significante segundo (fe, Palabra, palabras de consagración), por el poder del Espíritu (epíclesis), el significante primero se encuentra lleno de realidad divina (presencia real simbólica del Señor en su cuerpo y su sangre), y despliega todo su fruto en la transformación de la realidad humana (comunidad eclesial) [45].

b) La eucaristía, banquete pascual

La eucaristía es una comida o banquete pascual, por varias razones: 1. Porque el signo fundamental (pan y vino, palabras y gestos) remite directamente, representa y actualiza la última cena en su contexto y con su sentido pascual. 2. Porque, lo mismo que aquella cena, la eucaristía actualiza el misterio del sacrificio y entrega de Cristo por su pasión, muerte y resurrección, haciéndonos así participar de su misterio pascual total. 3. Porque el mismo comer y beber el cuerpo y la sangre de Cristo por la comunión está expresando nuestra comunión con el Señor resucitado, es decir, con el acontecimiento pascual que ya ha sido escatologizado, trascendiendo así las limitaciones del espacio y el tiempo [46].

El banquete, que ya se inauguró durante la vida terrena de Jesús (comidas prepascuales), haciendo patente la llegada del Reino, se continúa de forma nueva en la eucaristía. El reino, que es un banquete, se establece y realiza en torno a Jesús, y sigue realizándose en torno a la mesa del Señor que es la eucaristía, a la que invita a participar a la Iglesia entera. Como dice F. X. Durrwell: «La presencia de Cristo es comunional, es el banquete de la Iglesia. [...] En Cristo el sacri-

[45] D Borobio, «¿Qué es un sacramento?», en Id (De.), *La celebración en la Iglesia* (Salamanca 1985) 421-423; A. Vergote, *La realización simbólica en la expresión cultual* Ph 75 (1973) 213-135.

[46] El escritor J L Martín Descalzo, en su soneto *Redondamente,* ha expresado la participación en este proceso de muerte y resurrección bellamente, refiriéndose a la participación y al pan eucarístico.

«A Pascua sabe el pan, a Pascua viva, / un pan aún, apenas, masticado, / y vivo ya, y ya resucitado. / Aún bajo tierra y ya volando arriba / No hay nada que la muerte no reviva / y nada que al nacer no esté enterrado. / el Pan ya está en la hoz, y en el bocado / latiendo está la espiga primitiva / Y Dios es Pan, y simultáneamente / el Pan ya es muerte y ya la muerte es vuelo; / y el Pan, que es pan si lo miráis de frente, / es más que pan si levantáis el velo. / Que carne y pan y muerte y tierra y cielo / juegan al corro en Dios, redondamente»: J. M. Altozano, *Eucaristía Antología poética* (Ad usum privatum) (Madrid 1998) 62.

ficio y el banquete forman una misma liturgia: en su muerte a la carne que se cierra sobre sí misma, en su resurrección en el Espíritu que es comunión (2 Cor 13,13), él es a la vez sacrificio y alimento. El es nuestra pascua (1 Cor 5,7ss), nuestro sacrificio y nuestro banquete. La eucaristía es el sacramento de la pascua de Cristo y de la comunión pascual: "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?" (1 Cor 10,16)» [47].

La misma liturgia eucarística expresa con claridad esta relación entre banquete y sacrificio, así como nuestra participación en el banquete pascual de Cristo prolongado en la eucaristía. Por eso, se confiesa que es Cristo mismo quien «nos congrega para el banquete pascual de su amor» (PE V/a). Y además se pide que, asociados al sacrificio de Cristo por la comunión, seamos una ofrenda permanente en la vida:

> «concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria» (PE IV). O bien cuando se une el banquete con el fruto de la pascua que es la reconciliación: «Antes de participar en el banquete de la eucaristía, signo de reconciliación y vínculo de unión fraterna...» (Invitación al Padrenuestro).

Participar en el banquete es, por lo mismo, la condición de esta comunión pascual, el requisito de la renovación de la alianza pascual. No se trata sólo de comer el pan y beber el vino, se trata de entrar en comunión con aquel que se da por el pan y el vino, y con todos aquellos que pueden comer el pan y el vino. Es decir, se trata de comulgar con el cuerpo real y con el Cuerpo místico de Cristo, con el Señor resucitado y con la Iglesia.

Compartir la mesa es igualmente comulgar en el sacrificio, a través de la participación en la ofrenda del sacrificio. Comiendo el cuerpo inmolado y bebiendo la sangre derramada, los participantes nos unimos de una forma plena a la misma ofrenda del sacrificio, y entramos dentro de la dinámica sacrificial del mismo Cristo. Esta comunión con el sacrificio significa una participación real en la entrega, el amor, la obediencia y la donación por los demás de Cristo. Por eso la comunión es, al mismo tiempo, unión y compromiso con y desde el sacrificio de Cristo.

[47] F X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual*, o.c., 65-67.

c) La eucaristía, banquete fraterno

La eucaristía es sí alimento, pero sobre todo es comunión con Cristo en la comunión con los hermanos, es comunión en la comunicación fraterna (cf. 1 Cor 10 y 11). La comunión eucarística significa la máxima unión con Cristo y con la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Pero también exige la máxima comunión y comunicación con los hermanos concretos. La unidad con la Iglesia universal y con la humanidad entera, que se establece desde la comunión con Cristo, se concreta en la unidad y la comunión con los hermanos, sobre todo con los más pobres y necesitados.

A diferencia de algunos banquetes judíos, el banquete cristiano no es un lugar de separación protectora y de pureza ritual, sino un lugar de comunión plena con todos los miembros del grupo. La eucaristía es un lugar de «comunión en Cristo», de «comunicación de bienes», de *koinonía* y de *diakonía.* El banquete cristiano une dos prácticas, que existen separadas en la costumbre judía: la comida festiva del grupo y el servicio de ayuda mutua o de caridad. En concreto, en el pueblo judío, *la práctica* de caridad comprendía el diezmo de los peregrinos pudientes en favor de los pobres de Jerusalén, el albergue ofrecido a los peregrinos extranjeros en la ciudad, la «cámara» del templo que recogía fondos para los necesitados. El servicio de caridad fue tomando cada vez más importancia entre los judíos, hasta el punto de que se extendió la costumbre de repartir en las sinagogas, los viernes por la tarde, la llamada «cesta de los pobres» para los necesitados y las viudas.

Pues bien, la «cena del Señor» se presenta como la síntesis de la comida pascual y del servicio en la caridad. Por eso, en los Hechos se habla al mismo tiempo y en el mismo lugar (2,42-47) de la «fracción del pan» y del «tener todo en común». Por eso mismo la colecta para ayuda de la comunidad tiene lugar «el primer día de la semana, día en que se celebra la Cena del Señor y se conmemora la Resurrección» (1 Cor 16,2). La comunicación de bienes no aparece separada, sino unida a la comida fraterna (Hch 6,2; 1 Cor 11,17-34), sin duda para indicar que no puede existir verdadera comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo si no existe comunicación en los bienes, y mutua ayuda.

La liturgia eucarística actual resalta también este aspecto al explicar el sentido de los dones eucarísticos:

> «En la preparación de los dones se llevan al altar el pan y el vino con el agua; es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos» [48]. «Es de alabar que el pan y el vino lo presenten los mis-

[48] IGMR 48.

> mos fieles [...] También se puede aportar dinero u otras donaciones para los pobrs o para la Iglesia, que los mismos fieles pueden presentar o ser recogidos en la nave de la iglesia» [49].

Se trata de una solidaridad y fraternidad que implica la ayuda material, la humana y espiritual:

> «Danos entrañas de misericordia ante toda miseria humana [...] Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» (PE V/b) [50].

V. CELEBRACIÓN LITÚRGICA

a) Los signos del banquete

Cristo ha instituido la eucaristía bajo los signos de pan y vino. Estos signos, cuyo valor y riqueza simbólica son tan grandes, deben ser verdaderamente significantes para los que participan en la mesa del Señor. No se puede comprender del mismo modo la eucaristía si el pan aparece como verdadero alimento, se parte y se comparte, a si el pan aparece como una mistificación simbólica, suficiente, sí, para posibilitar el cumplimiento de un rito, pero insuficiente para expresar toda su riqueza significante. El signo del pan debería recuperar todo su valor, de modo que apareciera como pan para ser comido. Cristo en la última cena lo usó como tal signo (aunque empleara pan ácimo). Consta que en los primeros siglos los cristianos llevaban a la eucaristía pequeños trozos de pan ordinario, parte de los cuales era consagrada y utilizada para la comunión. Sólo a partir del siglo XI se extiende en Occidente la costumbre de emplear pan ácimo, que es preparado por el clero. A estos «panes» se les llamará «hostias» acentuando el carácter sacrificial de la misa sobre su dimensión de banquete pascual. La concepción de la época sobre la eucaristía supone un deslizamiento de contenido y significación simbólica: del banquete se pasa al sacrificio, del pan a la hostia, del partir el pan a la conmixtion, del alimento que se comparte a la presencia que se adora. Esta concepción prevalecerá, de hecho, hasta nuestros días.

Es cierto que en diversos momentos se habla de «cena» y de «mesa»: «Dichosos los llamados a esta cena», «última cena», y se

[49] Ibid., 49. Cf. 101.

[50] Desarrollaremos más este aspecto al tratar el tema de la «Eucaristía y evangelización».

dice «mesa del altar», y el «pan y vino» se ofrecen para «comer y beber»... Pero, en verdad, hace falta una gran imaginación para reconocer por el símbolo del pan que la eucaristía es una comida y un banquete fraterno. Si a ello unimos la estructura de nuestros templos y la configuración de nuestras asambleas, nos daremos cuenta de lo lejos que estamos de recuperar este simbolismo. Cierto que desde el Vaticano II se han dado pasos importantes: en algunos lugares se valora el símbolo de pan y vino, la fracción, la reunión alrededor de la mesa, la comunión... Pero hay todavía mucho que recorrer hasta que nuestras eucaristías aparezcan como verdadera «Cena del Señor» [51].

b) **La comunión en el banquete**

Es claro que la participación en el banquete conlleva la comida del banquete. En principio cabría plantear esta alternativa: o se participa en la eucaristía con sinceridad, y entonces hay conversión, y entonces es posible la comunión aunque se tenga conciencia de pecado grave, con el *votum sacramenti* (cf. el tema «Eucaristía y reconciliación»), o propósito de celebrar después el sacramento de la penitencia; o no se participa con sinceridad, y entonces no existe conversión. Y entonces lo que se cuestiona es la misma participación en la eucaristía. Sin embargo, esto que parece tan claro se encuentra en la realidad con el problema de la incertidumbre y ambigüedad del hombre: ¿cuándo tenemos conversión verdadera? ¿Cómo estamos seguros de que Dios nos ha perdonado? ¿Y si comemos el pan y bebemos el cáliz indignamente? Por ello no cabe plantear la comunión en estos términos: o se participa en la eucaristía comulgando o no se participa de ningún modo. La vida, la propia conciencia, es misteriosa y compleja, y no siempre queda explicada en una disyuntiva o alternativa (o... o). Lo que siempre debe pedirse a todos es la actitud sincera, así como la superación de los «prejuicios eucarísticos heredados», tales como: pensar que siempre que se quiera comulgar hay que confesarse, aunque sólo se tengan pecados leves; creer que es

[51] Cf. D. SALADO, *La simbólica del banquete memorial. Hacia una interpretación más coherente de la sacrificialidad eucarística*: CiTom 105 (1978) 225-278. Sobre la cuestión de si es necesario absolutamente emplear pan y vino, o podría celebrarse con otros signos (pan de maíz, de arroz...), se ha discutido y escrito bastante en los últimos años, sobre todo en referencia a África, Asia... Las opiniones al respecto se dividen. La Iglesia sigue defendiendo la postura tradicional. Véase, por ejemplo, además de la bibliografía general: R. LUNEAU, *Une eucharistie sans pain et sans vin?:* Spiritus 48 (1972) 3-11; A. MAMPILA, *Une Eucharistie sans pain ni vin? Une question théologique:* RevAfrThéol 15 (1984) 17-32; A. SANON, *L'humanité de l'Eucharistie:* CommLit 6 (1982) 507-522; J. ALDAZÁBAL, *La eucaristía,* 2.ª ed., p.290-300, donde puede encontrarse otra bibliografía.

suficiente la costumbre de comulgar una vez al año, o en las fiestas más importantes; apartarse de la comunión por un sentimiento de temor, de excesivo respeto; imaginarse que la «comunión espiritual» puede sustituir a la comunión real...

c) La eucaristía doméstica

Quien conoce la vida de las primeras comunidades cristianas, cuyo lugar más frecuente de reunión y celebración de la eucaristía (fracción del pan) fueron las casas, no puede extrañarse de que en los últimos años se haya querido recuperar esta praxis. Fueron los llamados «grupos particulares» o las «comunidades de base» quienes más promovieron la celebración de la eucaristía en el pequeño grupo o «eucaristía doméstica». Basados en la praxis de la primitiva Iglesia, se buscaba una eucaristía más íntima y familiar, más participada y espontánea, más acogedora y personalizada, más fraterna y comprometida, más auténtica y significativa. Aunque no siempre se logró evitar los peligros y riesgos de esta forma de celebración (elitismo, exhibicionismo, exageración del elemento humano y del compromiso político, instrumentalización y vulgarización...), lo cierto es que en ella se querían poner de relieve los elementos del banquete sagrado, de comida fraterna...

La instrucción *Actio pastoralis* sobre las misas para grupos particulares [52], vino a valorar en su justa medida y a «ordenar» esta praxis que se había extendido. En el documento hay una distinción a recordar: los grupos de fe particulares o grupos de fieles de diversa índole y edad, y los grupos familiares que se reúnen en casa con ocasión de personas enfermas o ancianas, por motivo de una defunción o por otra circunstancia religiosa excepcional. En todos los casos puede celebrarse la eucaristía fuera del lugar sagrado, con el permiso del Ordinario. En el segundo, lo normal es que tal celebración tenga lugar en la casa de que se trate. En todo caso, es necesario que la eucaristía de los pequeños grupos esté conectada con la eucaristía de la comunidad, de manera que, lejos de quedar excluida en la actitud de los participantes, sea como un objetivo a renovar y vivir con la comunidad entera. No se edifican dos iglesias, sino una sobre la misma eucaristía. Nada más contradictorio que la eucaristía sea la manifestación visible significante de una división o separación comunitaria.

[52] SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, Instrucción *Actio pastoralis* (15-5-1969): A. PARDO, *Enchiridion. Documentación litúrgica posconciliar* (Madrid 1989) 264-268.

CAPÍTULO VI
ESPÍRITU SANTO Y EUCARISTÍA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Le Saint-Esprit dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XVI[e] Semaines d'Études Liturgiques* (París-Roma 1977); BERNADOT, M. V., *De l'Eucharistie à la Trinité* (París 1991); BOBRINSKOY, B., *Le Saint-Esprit dans la liturgie:* Studia liturgica I/1 (1962) 47-60; GARRIDO, M., *El Espíritu Santo en las liturgias occidentales:* Burg 16 (1975) 9-76; GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión* (Salamanca 1992) 613-672; L'HUILLIER, P., *Thélogie de l'épiclèse*: Verbum Caro 14 (1960) 312ss; LÓPEZ, J., *El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la cincuentena pascual del misal romano* (Burgos 1977); ID., *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada:* EstT 2 (1979) 151-206; ID., *La eucaristía Pentecostés permanente del Espíritu que da la vida:* EstT 3 (1983) 327-366; OÑATIBIA, I., *Para una recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos:* Ph 96 (1976) 4225-439; PAGANO FERNÁNDEZ, P. M., *Espíritu Santo, epíclesis e Iglesia* (Salamanca 1998); RINAUDO, S., *La liturgia, epifania dello Spirito* (Turín 1980); SALAVILLE, S., *Epiclèse:* DTC V, 235-247; STROTMANN, Th., «Pneumatología y liturgia», en *La liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 347-382; TILLARD, J. M. R., *L'Eucharistie et le Saint Esprit:* NRTh 90 (1968) 356ss; ID., *L'Eucharistie, pâque de l'Église* (París 1964) 59-105; ID., *Carne de Iglesia, carne de Cristo* (Salamanca 1994); TRIACCA, A. M., «Spirito Santo e Liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento», en AA.VV., *Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (Roma 1980); ID., *Pneumatologia, epicletologia o paracletologia?:* Sales 48 (1986) 67-107.

En los dos capítulos anteriores hemos visto dos claves de comprensión de la eucaristía: el «memorial» (que la sitúa más en la historia de la salvación con su centro en Cristo), y el «banquete» (que la explica más desde el signo externo en correspondencia con la antropología humana). Ahora vamos a adentrarnos en otra clave decisiva de comprensión del misterio de la eucaristía que es el «Espíritu Santo» (que nos lleva a descubrir el profundo misterio que se realiza en la misma celebración eucarística) [1].

[1] Como es lógico, no pretendemos exponer aquí ni siquiera resumir todo cuando se ha escrito en los últimos años respecto al tema «pneumatología-liturgia». Nos centramos en la relación Espíritu Santo-eucaristía.

I. CONTEXTO Y SITUACIÓN

1. Perspectiva antropológica

El hombre experimenta con frecuencia que la misma vida sobrepasa, en sus diversas situaciones y acontecimientos, su capacidad de comprensión y explicación. Es como una fuerza interior la que le impulsa a buscar una explicación y un sentido en una realidad superior, en un poder absoluto, más allá de las contingencias y leyes humanas. Se trata de esa aspiración del deseo que quiere encontrar un sentido al misterio que le envuelve.

En los sacramentos, y en especial la eucaristía, nos encontramos con signos y símbolos que «dan que hablar» (P. Ricoeur), con palabras que dicen más de lo que se ve, con gestos que remiten más allá de lo que se hace. Pues una cosa es lo que se ve, y otra lo que se cree; una cosa es el significante externo, y otra el misterio interno; una cosa es lo inmanente en primera intencionalidad, y otra lo trascendente en segundas intencionalidades. Existe, sí, una semejanza entre significante (pan-vino...) y significado (cuerpo-sangre), pero también una desemejanza, una analogía entre significantes y de éstos con el significado: una desproporción analógica [2].

¿En qué se apoya, entonces, la capacidad del sacramento de hacer eficazmente presente un misterio inefable e infinito? Nos situamos en el centro del tema de la «eficacia» del sacramento. Y, si se cree realmente en esta eficacia, no hay más remedio que atribuirla: 1. O al mismo hombre, lo que es imposible por su incapacidad humana al respecto, por la desproporción entre el misterio que cree y lo que ve. 2. O al signo externo, sensible o menos sensible, lo que reduciría el sacramento a un acto de magia, atribuyendo a algo material sin intencionalidad en sí un poder divino. 3. O a Dios mismo que actúa por Cristo y el Espíritu, con un poder que supera toda explicación humana y toda ley natural, lo que justificaría la fe en esta «virtud» del sacramento.

2. Perspectiva teológica

Es ya un tópico la afirmación de que la teología occidental no ha prestado suficiente atención a la acción del Espíritu en la obra de la salvación, ni en los sacramentos, ni por tanto en la eucaristía. Las causas hay que encontrarlas no sólo en un cierto «cristomonismo»

[2] Cf. Por ejemplo, además del citado A. VERGOTE, M. AMALADOS, *Semiologie et sacrement:* LMD 114 (1973) 7-35; D. BOROBIO, *¿Qué es un sacramento?,* o.c., 416-418.

extendido sobre todo a partir de la Edad Media, sino también en el cisma entre la Iglesia oriental y la occidental, que se inicia en el siglo IX y se consuma en el XI; y, desde un punto de vista litúrgico, en la imposición de la liturgia romana, que suponía la marginación de otras liturgias occidentales más ricas en el aspecto pneumático, como son la liturgia ambrosiana o la hispánica [3].

Esta laguna o déficit se ha superado en gran medida a partir del Concilio Vaticano II, tanto por la abundancia de estudios teológicos al respecto [4] como por la abundante producción litúrgica [5]. Y, si bien es cierto que la Constitución de Liturgia era muy parca en la explicitación e incorporación de la teología del Espíritu a la liturgia y los sacramentos (apenas se nombra tres veces), los Rituales y documentos posteriores, sobre todo el nuevo Catecismo, han superado este vacío [6].

Y es que ni la cristología, ni la eclesiología, ni la sacramentología pueden olvidar la importancia de la presencia y acción del Espíritu en la obra de la salvación. Tanto el origen, como la causalidad, la ordenación interna, la eficacia o la gracia y don de todos los sacramentos, encuentran su pleno sentido en el Espíritu. La transformación eficaz del sacramento y de la comunidad sólo puede suceder en virtud del poder del Espíritu del Señor resucitado. La gracia es al mismo tiempo pascual y pneumática [7].

3. Perspectiva litúrgica

Sin duda, la liturgia no ha olvidado la explicitación de la presencia y acción del Espíritu en sus sacramentos, y en especial en la eucaristía, como lo demuestra la abundancia de textos anafóricos y epicléticos de las diversas liturgias orientales y occidentales. De la misma manera que se habla (v.gr. Gregorio de Nisa) de las dos misiones, de los dos brazos o manos del Padre para extender y realizar su obra creadora y salvadora, así también se habla de la acción con-

[3] Cf. M. GARRIDO, *El Espíritu Santo en las liturgias occidentales,* a.c.; A. COLUNGA, *La epíclesis en la liturgia mozárabe:* CiTom 47 (1933) 145-161; 289-306.

[4] Recuérdense, por ejemplo, autores tan importantes como Y. M. CONGAR, J. M. TILLARD, H. MÜHLEN, J. MOLTMANN... Y editoriales que han aportado tanto sobre el tema como *Estudios Trinitarios* (Salamanca).

[5] Véase, por ejemplo, una bundante bibliografía en A. M. TRIACCA, *Spirito Santo e Liturgia,* l.c.; ID., «Espíritu Santo», en *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987) 702-720.

[6] Véase el CEC 1091-1109, donde se nos ofrece la mejor síntesis en un Documento para la Iglesia universal sobre la «sacramentología pneumática».

[7] Cf. O. CASEL, *Zur Epiklese:* JLW 3 (1923) 100ss; P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (París 1969).

junta del Hijo y del Espíritu en la transformación y santificación sacramental El Espíritu, que actúa en Cristo, y Cristo que actúa por su Espíritu manifiestan la acción transformante, amorosa y agraciadora de Dios, sobre todo en la eucaristía [8]

Sin embargo, en el canon romano la epíclesis queda un tanto oscurecida, y no aparece explícitamente formulada ni la presencia santificadora del Espíritu Santo en general, ni la petición de que transforme los dones del pan y del vino En todo caso, el indicio de la epiclesis se encuentra antes de la consagracion, en las palabras

> «Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, *rationabilem,* acceptabilemque facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi»

Es en el término *rationabilis* donde se ve una mencion implícita al Espíritu Santo, ya que «hacer espiritual y aceptable» la ofrenda es propio del Espíritu [9] Sea como sea, el hecho es que la repeticion permanente del único canon en la liturgia romana también debió influir en una menor conciencia epiclética de la misma liturgia en general y de la teologia, debido a la interacción «lex orandi-lex credendi» Esta laguna se ha superado, como veremos, con la reforma del Vaticano II, y la amplia recuperación de la epíclesis en los diversos sacramentos, y en la eucaristía

II PRECISIONES HERMENEUTICAS

Creemos que los conceptos principales que deben tenerse en cuenta son los siguientes

1 Epíclesis *(epi-kalein:* invocar sobre)

Epíclesis en general

Es una invocación o súplica, que incluiría todavía la *anáclesis,* pidiendo la acción e intervención de Dios en los misterios cristianos, aunque no se trate de los estrictamente sacramentales

[8] Veanse los diversos textos, por ejemplo, en J M SÁNCHEZ CARO-V MARTÍN PINDADO, *La oracion eucaristica Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969), J M SÁNCHEZ CARO, *Eucaristia e historia de la salvacion* (Madrid 1983)

[9] MR I, p 451 Cf B BOTTE, *Le Canon de la Messe Romaine* (Mont Cesar 1935), TH MAERTENS, *El canon de la Misa* (Madrid 1966), Ch MOHRMANN, «Rationabilis-Logikê», en *Etudes sur le latin des Chretiens* (Roma 1965) 179-187

Epiclesis sacramental

Es la que se hace en los sacramentos, invocando la intervención trinitaria, sobre todo por su Espíritu, de manera que el signo sacramental sea santificador y produzca los efectos espirituales de gracia y unidad que en él se significan

Epiclesis eucarística-anafórica

Esta epíclesis en sentido más estricto, complementaria de la anamnesis, es la oración con la que el ministro que preside la celebración invoca al Padre, pidiendole que envíe al Espíritu Santo, para que con su fuerza y poder transforme el signo del sacramento (en la eucaristía, el pan y el vino), la asamblea participante, y la comunidad eclesial, actualizando las maravillas obradas en la historia de la salvación, desde la creación del mundo, y cuyo centro y punto culminante es Cristo, sobre todo en su misterio pascual-pentecostal Esta invocación es la aplicación a la eucaristía de la invocación anunciada y prometida por Jesus en la última cena «Yo rogare al Padre, y él os dará otro Paráclito» (Jn 14,16) [10] La epíclesis se da en todos los sacramentos, no se reduce a la invocación sobre los elementos externos, se extiende a la totalidad de la plegaria La epiclesis de la eucaristía es sin duda la más significativa y rica, distinguiéndose entre

— *Epíclesis consecratoria* la que se hace directamente sobre el pan y el vino, pidiendo su transformación por el Espíritu

— *La epiclesis de comunión* la que se hace sobre la comunidad, pidiendo su transformación y perfeccionamiento en la unidad y el amor

2 Bendición

La bendición *(benedicere, consecrare, sanctificare)* es la alabanza e invocación a Dios, agradeciendo sus dones y pidiéndole que in-

[10] La IGMR 55c explica «Epiclesis con la que la Iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora el poder divino para que los dones que han ofrecido los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el cuerpo y sangre de Cristo, y para que la hostia inmaculada que se va a recibir en la comunion sea para salvacion de quienes la reci ban» Y en el CEC 1353 dice asi «En la epiclesis la Iglesia pide al Padre que envie su Espiritu Santo (o el poder de su bendicion Cf MR, canon romano, 90) sobre el pan y el vino, para que se conviertan por su poder en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo y que quienes toman parte en la eucaristia sean un solo cuerpo y un solo Espiritu (algunas tradiciones liturgicas colocan la epiclesis despues de la anamnesis)» Vease recientemente sobre la epiclesis P M PAGANO, *Espiritu Santo epiclesis Iglesia* (Salamanca 1988), esp 83ss

tervenga de nuevo en favor de su pueblo, a través de los signos por los que tal intervención se manifiesta y realiza [11].

3. Transformación

Es el efecto misterioso y eficaz que produce la intervención trinitaria: del Padre, por Cristo, en el Espíritu, tanto en el signo sacramental externo (v.gr. pan y vino) como en el interior de los participantes por la santificación, y en la acción exterior de los mismos por el compromiso y testimonio.

4. Cuerpo pneumático

Es el cuerpo humano de Cristo, en cuanto que ha sido transformado y vivificado en el poder del Espíritu, por la resurrección y exaltación a la derecha del Padre *(Pneuma tou Theoú)*. En esta vivificación pneumática, el Señor resucitado de la pascua continúa su obra de salvación sobre todo por la eucaristía. Y en esta vivificación pneumática, el Señor Jesús es el punto de partida de la Iglesia, de la humanidad nueva, del hombre nuevo.

III. COMPRENSIÓN HISTÓRICA

1. Escritura

Aunque no pretendemos encontrar una explicitación teológico-sacramental de la relación Cristo-Espíritu en la Escritura, sí tenemos datos claros que permiten un cierto desarrollo coherente. Ya la creación aparece como obra conjunta de la palabra y el espíritu *(ruaj)*, pues si la palabra muestra toda su eficacia creadora («dijo», «hágase»), el espíritu o aliento de vida manifiesta toda su fuerza vivificante (Gén 1,2.3.6.9.11.14.21.24), aleteando sobre las aguas a modo de ave que incuba la nueva vida (Gén 1,2; Sal 104, 29-30). Como dice el salmo: «Por la palabra del Señor han sido hechos los cielos, y por el aliento de su boca todas las estrellas» (Sal 33,3).

[11] El CEC 1078 dice: «Bendecir es una acción divina que da la vida y cuya fuente es el Padre. Su bendición es a la vez palabra y don *(bene-dictio, eu-logía)*. Aplicado al hombre, este término significa la adoración y la entrega a su Creador en la acción de gracias».

El espíritu (ruaj: que todavía no aparece como espíritu personal) se describe en el Antiguo Testamento como la fuerza o poder divino que actúa en la creación y en la historia, a través de los diversos personajes que son los transmisores de la palabra de Dios y los impulsores de su plan de salvación. Tal sucede con los Jueces (Jue 13,24;14,6; 6,34; 1 Sam 10-11), con los Reyes (1 Sam 16,13; Núm 27,18; Is 11,2), o con los Profetas (Am 3,8; Jer 1,18; 20,7; Is 59,21; Os 9,7). Este espíritu aparece, sí, como actuación de presente, pero también como promesa de futuro. Una promesa que se anuncia: 1. En el *plano individual* al Rey mesiánico, al Siervo de Yahvé, sobre el que reposará el espíritu (Is 42,1-6; 61,1-4), con la plenitud de sus dones (Is 11,1ss); 2. En un *plano colectivo* para todo el pueblo de Israel (Is 44,3) al que transformará como en una nueva creación (Is 59,21; Ez 36,27; Jer 31,31): «Crea en mí, oh Dios, un corazón puro; un espíritu firme dentro de mí renueva» (Sal 51,12-14). 3. Finalmente, en el *plano universal* para todas las gentes, para «toda carne» sin distinción de nación, raza o condición: «Sucederá después de esto que yo derramaré mi espíritu sobre toda carne... Hasta en los siervos y en las siervas derramaré mi espíritu en aquellos días» (Jl 3,1-3; Hch 2,16-24). En una palabra, el «espíritu» se manifiesta como una fuerza transformante y renovadora al lado de la palabra, en orden a revelar la voluntad de Dios, a mantener la alianza y a cumplir una misión.

Es justamente *la promesa y realidad que se cumplirá en Cristo.* En efecto, a través de la Palabra, el Hijo de Dios encarnado por el Espíritu se nos revela y manifiesta de una forma definitiva (Jn 1; Heb 1,1-4). Cristo es el momento privilegiado de la actuación de Dios por el Espíritu, cuyo misterio-vida-misión aparecen en todo momento como una «obra del Espíritu». Pero sobre todo hay tres momentos especiales en los que aparece esta presencia actuante del Espíritu en Cristo: 1. La encarnación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). 2. El bautismo en el Jordán: «Bautizado Jesús, salió luego del agua; y en esto se abrieron los cielos y vio que el Espíritu de Dios bajaba en forma de paloma y venía sobre él» (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22). 3. El sacrificio de la cruz: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí [...] Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,37-39). En la cruz Cristo se entrega en el Espíritu al Padre como víctima (Heb 9,14), y después de muerto es vivificado por el mismo Espíritu (Rom 1,4; 1 Cor 15,45; 2 Cor 13,4).

De todos estos datos podemos deducir la estrecha unión que existe entre Cristo y el Espíritu. Pues, si Cristo se encarna, realiza su mi-

sión y manifiesta su misterio en y por el Espíritu; el Espíritu se «encarna» en la Iglesia (analógicamente: LG 8), continúa la misión de Cristo y manifiesta su misterio en, por y con Cristo. Así como, en algúna medida, es el Espíritu el que «nos da» a Cristo (encarnación); de igual modo es, en alguna forma, Cristo el que nos da al Espíritu, cumpliendo su promesa (Jn 7,39; 14,16-17; 15,26-27 20,22s; Hch 2,1-42; Lc 24,49). Así pues, entre el Hijo y el Espíritu, entre el Verbo y el Pneuma, hay reciprocidad, conjunción, simultaneidad, armonización real y eficaz, en orden a expresar y realizar la plenitud de la salvación querida por Dios [12].

La Iglesia no será sino la continuación y visibilización histórica de esta obra trinitaria, que tiene su origen fontal en Dios Padre, y se manifiesta y realiza por Cristo en el Espíritu, y por el Espíritu en Cristo, hasta la plenitud de los tiempos. Por eso la eucaristía, celebración central de la Iglesia, no podrá ser otra cosa que el signo sacramental en el que de modo privilegiado se manifiesta y realiza esta iniciativa salvadora del Padre, y esta acción conjunta de Cristo y de su Espíritu. El contenido y el misterio son exigencia del mismo signo sacramental, y éste es necesariamente manifestativo y realizador del misterio. «El banquete mesiánico, en lo que durante él se dice y se hace, aparece como una nueva creación, una nueva humanidad, porque todo está henchido de la presencia del Espíritu y del Hijo» [13].

2. Tradición patrística

En relación con nuestro tema, Espíritu Santo-eucaristía, es preciso distinguir dos tipos de testimonios en la época patrística: los testimonios litúrgicos, y los testimonios patrísticos [14].

a) *Testimonios litúrgicos*

Varios son los aspectos a reseñar desde el principio:

1. La variedad de tradiciones sobre la epíclesis: En lo que respecta a la *tradición oriental,* unas tradiciones litúrgicas presentan la epíclesis después de la anamnesis (tradición antioquena, jerosolimitana, siro-oriental y siro-occidental); otras tradiciones presentan la

[12] Cf H MUHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974), M WELKER, *Gottes Geist Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirche-Vluyn 1992)

[13] L MALDONADO, *Eucaristía en devenir,* 159

[14] Cf M Mª GARIJO GUEMBE, «Epíclesis y Trinidad Estudio histórico y sistemático», en AA VV , *Eucaristía y Trinidad* (Salamanca 1990) 115-147, P M PAGANO, *Espíritu Santo, epíclesis, Iglesia,* o c

epíclesis antes de la consagración y en conexión con el Sanctus, al que añaden un segundo momento epiclético después de la anamnesis (tradición alejandrina). En cuanto a la *tradición occidental,* el canon romano expresa de modo implícito la epíclesis, mientras otras liturgias (v. gr. la hispánica) lo expresan con más claridad, situándolo antes de la consagración, e incluso después [15].

2. Mientras Oriente dio especial importancia a la epíclesis como elemento decisivo de y para la consagración, Occidente dará más importancia a las palabras de la institución como elemento decisivo de la eficacia transformadora de los dones del pan y del vino. Si en un caso la eficacia se pone de forma especial en la acción del Espíritu [16], en el otro se pone en las palabras de Cristo pronunciadas por el sacerdote [17].

Los dos textos anafóricos más primitivos (s.IV) son el de la *Tradición Apostólica* de Hipólito [18], y el de la anáfora de Addai y Mari [19]. El texto de la *Tradición Apostólica* es el que aparece más desarrollado. En él se pide el envío del Espíritu Santo sobre la oblación de la Iglesia. No se dice expresamente que sea el Espíritu el que transforma los dones, aunque se dice que por la participación de los dones se participa del Espíritu. Ambas aluden a la eficacia de la eucaristía sobre la Iglesia y los oferentes, destacando el carácter comunional de la epíclesis, los efectos que la acción de Cristo y el Espíritu aportan a los participantes. En la epíclesis de Hipólito se ve claramente la relación entre la anamnesis *(memores)* y la oblación *(offerimus)* con la epíclesis *(petimus),* pues sólo con la acción del Espíritu se puede hacer memoria y ofrecer el sacrificio.

En cambio, la *tradición alejandrina* propone otro orden de secuencias: Sanctus-primera epíclesis-palabras de la institución, a lo que se añade después una segunda epíclesis. Así, la anáfora de San

[15] Cf Sobre la epíclesis en la liturgia hispánica M GARRIDO, *El Espíritu Santo en las liturgias occidentales* Burg 16 (1975) 9-76

[16] Por ejemplo, CIRILO DE JERUSALEN, *Cat Myst* 5,7, dice. «Invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo Pues, ciertamente, cualquier cosa que tocare el Espíritu Santo será santificada y transformada» (SOLANO I, 483)

[17] S AMBROSIO, *De sacr* 4,5,23 «Antes de la consagración es pan, mas apenas sobrevienen las palabras de Cristo, es el cuerpo de Cristo» (SOLANO I, 550)

[18] «Te suplicamos que envíes tu Espíritu Santo sobre la oblación de la Santa Iglesia congregándola en la unidad Da a todos los que participan en tus santos misterios la plenitud del Espíritu Santo, para que sean confirmados en su fe por la verdad» J M. SANCHEZ CARO, *La gran oración eucarística,* o c , p 137, A HANNGI-I PAHL, *Prex eucharistica Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Friburgo 1968) 80

[19] «Y venga, Señor, tu Espíritu y descienda sobre esta oblación de tus siervos, bendiciéndola y santificándola, para que por ella alcancemos perdón de las culpas, remisión de los pecados, la gran esperanza de la resurrección de entre los muertos y la vida en el reino de los cielos» SANCHEZ CARO, ibid , 214 Cf M M GARIJO GUEMBE, ibid , 121

Marcos, testimonio típico de la liturgia alejandrina, continúa después del Sanctus:

> «Realmente están llenos el cielo y la tierra de tu santa gloria, por la manifestación del Señor, Dios y Salvador nuestro Jesucristo: llena también, oh Dios, este sacrificio con la bendición que de ti procede, por la venida de tu santo Espíritu» [20].

Tampoco hay aquí una alusión directa a la conversión de los dones, pidiéndose la consumación del sacrificio por la acción del Espíritu Santo, que se manifiesta en los dones del pan y el vino. Otras anáforas de la misma tradición, como la de las *Constituciones Apostólicas,* y sobre todo la de Basilio, piden expresamente la acción del Espíritu sobre los dones, de manera que «el pan sea el cuerpo mismo del Señor..., y el cáliz la misma preciosa sangre» [21].

Una evolución posterior parece estar atestiguada por *Cirilo de Jerusalén,* en sus *Catequesis,* cuando pide expresamente que el Espíritu Santo haga y transforme *(metabállein)* el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo [22]. Este último tipo de epíclesis será el que terminará imponiéndose en Oriente, e incluso en Occidente.

En efecto, el *canon romano,* aun teniendo una estructura y mención de la epíclesis implícita, «en su característica peticional hay una coincidencia fundamental entre la tradición occidental y la alejandrina» [23]. Las discusiones de los autores al respecto [24] parecen encontrar una vía de respuesta en la opinión de Giraudo: «La naturaleza de la verdadera y auténtica epíclesis consecratoria (aunque no sea pneumatológica) del *Quam oblationem* resulta con suficiencia del tenor actual de la petición... en la proposición final: "Ut nobis corpus et sanguis fiat"» [25]. Por tanto, como añade M. M. Garijo, «el texto del canon posee una petición de bendición y de transformación de los dones, y por ello cabe hablar de una especie de epíclesis consecratoria. Esa epíclesis no es pneumatológica en su formulación, pero los testimonios patrísticos muestran claramente que el texto del canon

[20] J. M. SÁNCHEZ CARO, ibid., 173

[21] Ibid., 259 La anáfora de las *Constituciones Apostólicas,* 227-239.

[22] *Cat Myst* 5,7 Ver texto nota 15 Cf A. TARBY, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalen* (París 1972) 65-66.

[23] M M. GARIJO GUEMBE, *Epíclesis y Trinidad,* 128

[24] Las clásicas de M RIGHETTI, *Historia de la liturgia,* vol II (BAC 144, Madrid 1956) 349, que defiende, basándose en diversos testimonios, que hasta la primera mitad del s.VI se invocaba al Espíritu Santo, sea en relación con la consagración o con los frutos de la comunión. Y J. A JUNGMANN, *El sacrificio de la misa,* o c , 349, quien defiende que no existen fundamentos para afirmar que existiera esa epíclesis en el canon romano

[25] C GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa Prospettive teologiche sull Eucaristia a partire de la «lex orandi»* (Roma 1989) 496

romano fue entendido después pneumatológicamente», en el convencimiento de que el Espíritu es el verdadero agente de transformación y santificación [26].

b) *Testimonios no litúrgicos*

También los Padres dan fe de la importancia del Espíritu en la eucaristía, y en concreto en relación con los dones y la comunión. Unos, como *Ireneo,* se refieren en general a la eficacia de la «invocación de Dios» [27]. Otros, como *Justino,* nos hablan de una epíclesis eucarística al Logos, en comparación con la epíclesis o acción del Espíritu en la encarnación [28]. Otros, como *Orígenes,* hablan expresamente de «los panes sobre los que se invocan el nombre de Dios (Padre) y de Cristo y del Espíritu» [29]. El texto más directo, entre los primeros testimonios, es el de *Basilio,* en su *Tratado sobre el Espíritu Santo:*

> «Volverse hacia oriente en la oración, ¿qué Escritura nos lo ha enseñado? Las palabras de la epíclesis en vistas de la consagración del Pan de la eucaristía y del cáliz de la eulogía, ¿qué santo nos lo ha dejado por escrito?» [30].

Siguiendo con la tradición oriental, los autores más significativos (comienzos del s.V) son Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia. *Juan Crisóstomo* se refiere a la invocación al Espíritu en estos términos:

> «El sacerdote hace descender el Espíritu: él desciende sobre la víctima e inflama por su medio todas las almas» [31]. «El sacerdote está ante la mesa santa, levanta las manos al cielo e invoca al Espíritu Santo, para que venga y santifique los dones presentados» [32].

Teodoro de Mopsuestia explica en su Homilía 16 que la epíclesis es una súplica a Dios para que venga el Espíritu sobre el pan y el vino y los transforme en el cuerpo y la sangre del Señor, y «sobre todos los que están reunidos, a fin de que [...] sean consolidados en un

[26] M M. Garijo Guembe, ibid., 129 Seguimos fundamentalmente el estudio del autor, así como las traducciones de textos que ofrece p 131-143

[27] *Adv Haer* IV, 18,5

[28] *Apol* I, 65-66.

[29] *In Cor* XXXIV M M Garijo Guembe, 137

[30] *De Spiritu Sancto,* 17 M. M Garijo Guembe, 136.

[31] *De sacerdotio* III, 4.

[32] *In coementerii apellationem* PG 49, 397,3

solo cuerpo por la comunión en el cuerpo de nuestro Señor»[33] Por su parte, *Cirilo de Jerusalén* describe la epíclesis con las siguientes palabras

> «Una vez santificados nosotros mismos por estos himnos espirituales, suplicamos a Dios amante de los hombres que envíe el Espíritu Santo sobre los dones ahí colocados para que haga del pan el cuerpo de Cristo y del vino la sangre de Cristo, pues todo lo que toca el Espíritu viene a ser santificado y transformado»[34]

Tanto Teodoro como Cirilo nos hablan igualmente de la epíclesis fuera de la eucaristía, como es el caso del bautismo o el crisma[35] «Ambos autores entienden la epíclesis como concretización del principio a partir del cual argumentaron los ortodoxos en pro de la divinidad del Espíritu Santo el Espíritu es Dios, dado que nos santifica No se debe olvidar que este principio es la clave de toda la doctrina pneumatológica anterior a Nicea»[36]

Junto a estos autores es importante el testimonio de *Narsai de Nisibe* († 502), quien, además de resaltar la acción del Espíritu sobre los dones y la asamblea, une esta acción con la resurrección del Señor

> «El sacerdote pide al Espíritu descender y reposar sobre el pan y el vino y hacer de ellos el cuerpo y la sangre de Cristo Rey Solicita al Espíritu venir a reposar igualmente sobre la asamblea, para que ella venga a ser digna por su don de recibir el cuerpo y la sangre [ ] El Espíritu desciende sobre la ofrenda [ ], hace reposar el poder de su divinidad sobre el pan y el vino, realizando el misterio de la resurreccion de nuestro Señor de entre los muertos»[37]

En cuanto a la *tradición occidental,* los testimonios no son tan evidentes y directos *Optato de Milevi* († 390) indica en general que en el altar es invocado Dios y desciende el Espíritu Santo («quo postulatus descendit Spiritus Sanctus»[38]) *Fulgencio de Ruspe* († 533) dice igualmente que se invoca el Espíritu Santo para la santificación de toda la Iglesia («Cum ergo Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae postulatur adventus»[39]) *Ambrosio* († 396) justifica la divinidad del Espíritu Santo por el hecho de que es nombrado con el Padre y el Hijo en el bautismo, y porque es invocado en la oblación

[33] *Hom* XVI, 12 y 13
[34] *Hom* V,7
[35] Cf *Hom* XIV, 9, *Hom* III,3
[36] M M GARIJO GUEMBE, ibid, 132
[37] *Hom* 17 ibid, 133
[38] *De schismate donatistarum* 6,1
[39] *Fragm* 28

eucarística, transformando el pan en el cuerpo de Cristo [40] *Agustín* dice, entre otras cosas, refiriendose a la eucaristía «Sacramento hecho visible por intercesión de los hombres, pero santificado por la acción invisible del Espíritu Santo» [41] Pero el padre occidental que más explícitamente se refiere a la epíclesis es *San Isidoro de Sevilla* († 636), quizás debido a las relaciones con Bizancio y a una cierta influencia de la liturgia oriental El autor ya habla de la epíclesis de modo significativo refiriéndose al bautismo, cuando dice

> «Invocato enim Deo, descendit Spiritus Sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso, et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur» [42]

Y respecto a la eucaristía, al referirse a la sexta oración, afirma

> «Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corpori et sanguine conformetur» [43]

Es ésta una doctrina coherente con el concepto de sacramento del mismo autor, según el cual bajo el velo de los signos («a secretis virtutibus») obra el Espíritu, y es él quien vivifica, se trate de buenos o malos ministros [44] Esta concepción aparecerá expresada, por otro lado, en los mismos textos litúrgicos, como el «Post pridie» del segundo domingo de la octava de epifanía, que dice

> «Ob hoc ergo quaesumus famulantes ut oblationem hanc Spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi plena transformatione conformes» [45]

De todo ello concluye Garijo Guembe «La liturgia hispánica ha conservado diversas clases de epíclesis al Espíritu, al Logos, a ambos Otras son simplemente genéricas, donde se pide que Dios bendiga los dones Sin embargo, a tenor del texto de Isidoro de Sevilla, la epíclesis debió ser formalmente pneumatologica» [46]

[40] *De sacram* 4,5 23

[41] *De Trin* 3 4 10 SOLANO II,427

[42] *Etym* 1,6,18,49

[43] *De eccl off* 1,15

[44] *Etym* 6,19,41ss « ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, qui Sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum Unde seu per bonos seu per malos ministros intra Dei Ecclesiam dispensentur, tamen quia Spiritus sanctus mystice illa vivificat nec bonorum meritis amplificantur haec dona, nec malorum attenuantur» Cf J R GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre* 86-156 180-197, P R SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche* 32-34

[45] *Missale Mixtum* PL 85, 250 B

[46] M M GARIJO GUEMBE, 136

3. A partir de la Edad Media

La Edad Media conllevó, además de las controversias eucarísticas sobre la presencia en la Iglesia occidental, el enfrentamiento y ruptura con la Iglesia oriental. Si por un lado Ratramno (s.IX) escribió contra Focio, patriarca de Constantinopla, defendiendo el primado romano; por otro lado, el cardenal Humberto de Moyenmetier (en 1054) comunicaba al patriarca Miguel Cerulario la excomunión. consumando la división entre las dos iglesias. Entre las causas están también los motivos eucarísticos: el empleo del pan fermentado (orientales) frente al pan ácimo (occidentales); la atribución de la consagración al Espíritu (orientales), frente a la atribución a las palabras de la institución (occidentales). Occidente no rechaza la epíclesis, pero está más convencido de que sólo quien es a la vez Dios y hombre puede realizar la transformación de lo terreno en lo divino en las especies eucarísticas. Junto a esto, pueden señalarse otras causas que llevaron a un cierto olvido del Espíritu y de la epíclesis en los sacramentos, y en concreto en la eucaristía: la limitación epiclética del mismo canon romano; el acento en las palabras del Señor, unido al cristocentrismo teológico; la mismas controversias sobre la presencia de Cristo en la eucaristía; el cambio de una mentalidad más simbólica (Padres) a una concepción más objetivista y pragmática...

a) *Santo Tomás*

Sería, con todo, injusto el afirmar que los escolásticos olvidaron totalmente este aspecto. El ejemplo lo encontramos en *Santo Tomás*. El autor pone en evidencia la dimensión pneumatológica de la eficacia eclesial de la eucaristía, ya que según él es el Espíritu Santo quien actúa en el sacrificio eucarístico como *virtus* principal. Y esta actuación se manifiesta de modo especial en que «la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo suceden únicamente en virtud del Espíritu Santo» [47]. Y en la *Suma Teológica*, confirmando al mismo tiempo el «poder instrumental» de las palabras de Cristo y el «poder del Espíritu Santo», afirma:

> «Este poder, sin embargo, es instrumental, lo mismo que en los otros (sacramentos)... Pues bien, puesto que estas palabras (de consagración) se profieren en la persona misma de Cristo, es del mandato de Cristo de quien reciben el poder instrumental, de la misma manera que todas sus acciones y palabras poseen instrumentalmente un po-

[47] STO. TOMAS, *IV Sent.*, d.8, q.2, a.3, ad 1um.

der salvador [...] Cuando se dice que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo por el solo poder del Espíritu Santo, no se excluye el poder instrumental que está en la forma del sacramento, como cuando se dice que el herrero hace el cuchillo él solo, no se excluye el poder del martillo» [48].

El agente principal de la eucaristía es, por tanto, el Espíritu Santo, unido al poder instrumental de las palabras que proceden del mismo Cristo, y que pronuncia el ministro de la Iglesia. Y el que confirma y alimenta a la Iglesia en la unidad es también el mismo Espíritu. La eucaristía viene ejercer así, respecto a la unidad eclesial, una causalidad no sólo «cristoconformante», sino también «pneumática» [49].

b) *Reformadores*

Los *reformadores,* con su inspiración en San Agustín, y su insistencia en la Palabra, se vieron inclinados a poner el acento en las palabras pronunciadas por Cristo en la última cena o «palabras de consagración». Según Lutero, los sacramentos deben atenerse a las palabras de Cristo [50]. Y, aunque nadie niega directamente la relación con el Espíritu en esas mismas palabras, sin embargo en la teología eucarística de los luteranos no se valora esta referencia. Incluso hoy, hay autores que siguen negando la necesidad de una referencia al Espíritu o de una «epíclesis consecratoria» [51].

4. **Vaticano II**

El Vaticano II ha supuesto una verdadera recuperación de la teología del Espíritu, aunque hay autores que la consideran insuficiente [52].

a) *Textos del Concilio*

En la LG se nos describe el doble movimiento: de descenso, desde la iniciativa del Padre, por mediación del Hijo, en la fuerza del

[48] ID., *S.Th.*, III, q.78, a.4, sol. y ad 1um-2um: Ed. BAC, p.696.
[49] B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia* (Napoles ²1988) 143-144.
[50] En su *De captivitate babilonica,* al hablar del sacramento de la Cena, Lutero centra toda su atención en el cumplimiento estricto del mandato de Cristo y en sus palabras, no aludiendo en ningún momento a la acción del Espíritu Santo. Cf. T. EGIDO, *Lutero. Obras,* o.c., 88-111.
[51] Cf. El comentario al respecto en L. LIES, *Eucharistie,* 96.
[52] Véase el estudio de B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia,* 216-223.

Espíritu; y de ascenso, en el impulso del Espíritu, por la mediación redentora de Cristo, al Padre (n.4). La Iglesia viene a ser considerada como la manifestación, el icono de la Trinidad. Así como el centro de la vida de Cristo es el misterio pascual, el centro de la vida de la Iglesia es la eucaristía. Pero, como señala B. Forte, en el cap. I de la LG se percibe una carencia pneumatológica en relación con la eucaristía, ya que «donde se habla de la eucaristía no se habla del Espíritu (n.3), y donde se habla del Espíritu no se habla de la eucaristía (n.4)» [53]. No obstante, es de gran importancia la relación entre Espíritu Santo-eucaristía-unidad de la Iglesia, ya que es el mismo Espíritu el que realiza la eucaristía y la unidad eclesial, siendo el agente principal del cuerpo eucarístico y del Cuerpo místico. Conscientes de esta relación, los textos posteriores la ponen de relieve en alguna medida, pues si por un lado afirman que es el Espíritu Santo el que realiza la santificación por medio del ministerio y los sacramentos [54], por otro lado se indica que esta acción se da de forma especial en la eucaristía, en la fracción del pan [55]. El lugar más significativo es el de PO 5:

> «Ahora bien, los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiásticos y obras de apostolado, están íntimamente trabados con la sagrada eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo. Así ellos son invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con Él mismo».

Del texto se desprende la doble acción ejercida por el Espíritu Santo en la eucaristía, en correspondencia con la ejercida en el misterio pascual: por un lado vivifica la carne de Cristo, por lo que viene a ser Señor en el Espíritu, y en virtud del mismo Espíritu el pan eucarístico es sacramento del Resucitado; por otra parte, el Espíritu hace esta carne de la eucaristía vivificante, pues actualiza en los que participan los beneficios de la pascua, por la comunión en la misma carne de Cristo [56]. Con otras palabras, el Espíritu es el agente vivificador en Cristo y en la eucaristía, y a la vez el fruto pascual de esta vivificación, por la comunión en el cuerpo de Cristo. Es el mismo

[53] Ibid., 216-218.
[54] LG 12; AA 3; SC 6.
[55] LG 13; UR 15; CD 11: «La Diócesis es una porción del pueblo de Dios que [...] adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la eucaristía...».
[56] B. FORTE, ibid., 221-222

Cristo quien nos vuelve a dar, como la *res* última de la eucaristía, el don escatológico del Espíritu [57]. Así pues, el Espíritu actúa, vivifica y unifica a la Iglesia por la eucaristía, en su misterio más profundo de participación en la vida trinitaria, y en su manifestación externa por la unidad en la palabra, los sacramentos y el ministerio.

b) *Textos de la liturgia eucarística*

Pero, sobre todo, esta doctrina del Vaticano II ha encontrado su expresión más clara en la misma reforma litúrgica de la eucaristía, no sólo por el puesto e importancia teóricos que se concede a la epíclesis [58], sino también por el lugar que de hecho ocupa en las nuevas *plegarias eucarísticas.* Baste recordar algún ejemplo:

«Por eso, Padre, te suplicamos
que santifiques por el mismo Espíritu
estos dones que hemos separado para ti.
(epíclesis consecratoria)
para que, fortalecidos con el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, y llenos de *su Espíritu Santo,*
formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu»
(epíclesis de comunión) [59].
«Te rogamos, pues, Padre todopoderoso,
que envíes tu Espíritu sobre este pan y este vino
(antes de la consagración)
Señor, Padre de misericordia,
derrama sobre nosotros
el Espíritu del Amor,
el Espíritu de tu Hijo.
Fortalécenos con este mismo Espíritu...
(después de la oblación) [60].

5. Diálogo ecuménico

Esta renovación teológica y litúrgica de la pneumatología en la Iglesia católica ha tenido su manifestación también en diversos documentos ecuménicos. Ya en *La Cena del Señor,* documento católico-romano y evangélico-luterano, se afirma sin ambages:

[57] Cf. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie et le Saint Esprit,* o.c., 369ss.
[58] Véase nota 18: IGMR 55c; CEC 1353.
[59] PE III.
[60] PE V/a.

«También la acción eucarística de Jesús se realiza por el Espíritu Santo. Todo lo que el Señor nos da y todo lo que nos hace aptos para apropiármoslo es don del Espíritu Santo. Esto se expresa en la liturgia, muy particularmente en la invocación del Espíritu Santo (epíclesis)» [61].

Más aún, se dice también que «el Espíritu de amor hace efectivo el sacramento del amor»; que «la epíclesis es también una oración que pide una fe viva que nos disponga a celebrar el memorial de la pasión y resurrección de Cristo»; que su eficacia y sus frutos (amor, alegría, paz) suponen la presencia y la acción del Espíritu [62]. Sin embargo, es el *Documento de Lima (BEM)* el que con más amplitud y riqueza expone la relación Espíritu Santo-eucaristía [63]. Baste recordar algunas afirmaciones:

«La eucaristía es esencialmente el sacramento del don que Dios nos hace en Cristo por el poder del Espíritu Santo...» (n.2).

«El Espíritu hace realmente presente para nosotros en la comida eucarística a Cristo crucificado y resucitado, cumpliendo la promesa que se contiene en la institución. La presencia de Cristo es claramente el centro de la eucaristía... El Espíritu Santo es la fuerza inconmensurable de amor que lo hace posible, y que continúa haciéndolo eficaz» (n.14).

No se trata de oponer, sino de relacionar la «unión indivisible entre Cristo y el Espíritu». Pues «hay una relación intrínseca en la liturgia entre las palabras de la institución, la promesa de Cristo y la epíclesis, o invocación del Espíritu» (Comentario al n.14).

«En virtud de la palabra viva de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, el pan y el vino se transforman en los signos sacramentales en el cuerpo y la sangre de Cristo, que permanecen como tales signos sacramentales para la comunión» (n.15). «Toda la acción eucarística tiene un carácter epiclético, ya que depende de la acción del Espíritu Santo» (n.16).

Finalmente, se dice que el Espíritu santifica y renueva a la Iglesia para cumplir su misión en el mundo, y por la eucaristía nos otorga un «anticipo del reino de Dios» (n.17-18). Esta pneumatología eucarística, sobre todo en relación con la Iglesia, se ha puesto de relieve en el *diálogo católico-ortodoxo* [64]. Nos fijamos en algunas de sus afirmaciones más importantes:

[61] *La Cena del Señor,* n.21: A. G. MONTES, o.c., p.300. Cf. ACCRA, n.17-18.
[62] Ibid., n.22,23,24.
[63] Cf. A. G. MONTES, o.c., 902-912. Citamos los números del documento entre paréntesis.
[64] Doc.: *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad:* A. G. MONTES, p.504-514.

«El Espíritu transforma los dones sagrados en el cuerpo y la sangre de Cristo *(metabole),* para que se realice el crecimiento del cuerpo que es la Iglesia. En este sentido la celebración entera es una epíclesis que se explicita más en ciertos momentos. La Iglesia está perpetuamente en estado de epíclesis» (5 c).

«El Espíritu pone en comunión con el cuerpo de Cristo a aquellos que participan en el mismo pan y el mismo cáliz. A partir de ahí la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la *koinonía* trinitaria, la morada de Dios con los hombres (cf. Ap 21,4)» (5 d. También n.6).

La relación entre *sinaxis* y *koinonía* viene a ser la idea central que recorre todo el documento, presentando así una excelente exposición de eclesiología eucarística, fundada en la pneumatología, doctrina tan central para el pensamiento de los orientales.

Baste esta selección de textos para comprender que la doctrina de la relación Espíritu Santo-eucaristía es hoy una doctrina compartida en sus líneas fundamentales; que es común la fe en la presencia y acción del Espíritu para la santificación y la comunión; que no hay oposición entre la centralidad de Cristo y la eficacia de sus palabras y la acción del Espíritu; que ni se entiende la Iglesia sin el Espíritu, ni hay eucaristía sin la acción eficaz del Espíritu, que edifica a la misma Iglesia en la unidad y el amor. Otra cosa distinta será ya la explicación que las diversas iglesias dan sobre cuál es el cambio que la acción del Espíritu produce en los dones del pan y del vino: es el tema de la presencia real, de la transustanciación, que no lo entienden los protestantes de la misma manera que los católicos; y el tema de la permanencia en las especies, que sigue también siendo elemento de divergencia [65].

IV. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

1. La eucaristía, signo central de la intervención gratuita de Dios en la mediación de la Iglesia

La eucaristía es una celebración cuya estructura y elementos integrantes constituyen el modelo de toda celebración eclesial. Todas las partes o secuencias forman una unidad dinámica, un «sistema simbólico», a través del cual se manifiesta la presencia y acción gratuita de Dios, por la mediación eclesial ministerial, realizándose así el encuentro eficaz de gracia *(opus operatum)* en la acogida personal y mediación del ministro *(opus operantis)* [66]. A lo largo de toda la

[65] Cf. L. LIES, *Eucharistie,* o.c., 98-102.
[66] Cf. La visión que ofrece la SC 5-7.

celebración se manifiesta, de diverso modo, la eficacia de la Palabra y la acción del Espíritu, en orden al encuentro eucarístico de gracia y de fe que en ella se realiza. Ahora bien, la eficacia de esta Palabra y la acción del Espíritu se manifiestan de una forma especialmente intensa y densa en el momento de la proclamación de la plegaria eucarística, y sobre todo de la consagración. Por eso cabe decir que, aunque toda la celebración es en alguna medida epiclética, hay un momento especialmente significativo de esta epíclesis (anáfora-consagración), que no debe ser interpretado de forma mágica (como si Dios automáticamente tuviera que realizar en ese momento el milagro), ni tampoco exaltando la «sacra potestas» del ministro (como si Dios tuviera que someterse a las palabras pronunciadas por un hombre) [67]. Como afirma M. Gesteira, «de este modo, la epíclesis nos recuerda que la transformación de los dones y la presencia real no son un proceso automático o un milagro súbito, consecuencia de la pronunciación de unas palabras mágicas, sino que la consagración es fruto de la acción del Espíritu, invocado por la oración y la predicación de la Iglesia», siguiendo el mandato del mismo Señor [68]. Así se explica que el ministerio de la Iglesia aparece de modo especial en la eucaristía como un ministerio que se ejerce «in persona Christi capitis» (pues re-presenta a Cristo cuando pronuncia las palabras), «in virtute Spiritus Sancti» (pues es el Espíritu la fuente eficaz de la presencia de Cristo), e «in nomine Ecclesiae» (pues es representando ministerialmente la mediación eclesial como se realiza el misterio de la eucaristía). «Así pues, el agente de la conversión eucarística no es ni sólo el ministro, ni sólo la palabra de Cristo pronunciada por éste, ni sólo el Espíritu disociado de Cristo o en contraposición a él. Sino el Espíritu que ratifica y pone en vigor las palabras y los gestos de Cristo de modo semejante a como pentecostés puso en vigor lo realizado en la pascua» [69]. La epíclesis, aunque es parte esencial de la anáfora y garantiza la unidad de los diversos elementos, «previene contra la concentración exclusiva en el "momento de la consagración" y libera de cualquier estrechez y comprensión estática del sentido de la presencia real» [70].

[67] Cf. en este sentido, e integrando las tesis de Tillard y de L. Vischer: J. H. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966)* (Great Wakening 1975).

[68] M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión,* 601-602.

[69] Ibid., 603.

[70] P. M. Pagano, *El Espíritu Santo, epíclesis, Iglesia,* 151.

2. La eucaristía, sacramentalización eclesial central de la obra de Cristo en el Espíritu

La eucaristía es centro de la historia de la salvación, en la medida en que actualiza esta historia, cuyo centro es Cristo mismo, sobre todo en su misterio pascual. Y esta actualización es también obra del Espíritu, por la mediación de la Iglesia. Baste recorrer brevemente los pasos de esta dinámica histórico-salvífica.

Siendo el Espíritu el don escatológico e invisible del mismo Cristo, es necesario que el mismo Espíritu se manifieste histórica y visiblemente, de manera que, a través de esta visibilidad, los hombres podamos encontrarnos con Cristo glorioso, que ya ha desaparecido de nuestra vista. Veamos las razones que explican esta necesidad de historización [71]:

1. Porque el Espíritu es la prolongación y posibilidad de encuentro con Cristo. El encuentro visible con Cristo sólo es posible, después de la ascensión y pentecostés, en el «Espíritu de Cristo», que visibiliza la continuación del mismo por la mediación de la Iglesia.

2. El Espíritu continúa la dinámica de una historización comenzada y realizada en Cristo. La acción historizada o temporalización del Espíritu se dio en Cristo de modo ejemplar. Los momentos principales son: la encarnación del Logos; el Bautismo de Jesús en el Jordán; y la muerte y resurrección. Esta temporalidad e historicidad del Espíritu en Cristo está reclamando una continuación, por la misma dinámica de la historia de la salvación, por su necesaria continuación y realización.

3. La nueva historización comenzada en Pentecostés debe continuarse en la Iglesia. Varias son las razones: *a)* Porque la alianza permanente que Dios ha hecho con su pueblo debe llevarse a cumplimiento en la historia, debe ser impulsada en su realización en el tiempo, y esto sólo puede hacerse con la participación y fuerza del Espíritu. *b)* Porque el Espíritu tiene una función mediadora entre Cristo y nosotros, que debe cumplirse en el tiempo histórico, no sólo de un modo interno e invisible, sino también externo y visible.

Ahora bien, ¿cómo y dónde «ver» y «experimentar» al Espíritu? La respuesta es clara: la Iglesia, cuerpo visible, es la primera y fundamental historización del Espíritu de Cristo, de modo análogo a como el Verbo encarnado es la original historización y temporalización del Espíritu de Dios. Y esto en doble sentido: Por una parte, el Espíritu «hace» a la Iglesia. De modo análogo a como el Espíritu fue haciendo crecer el cuerpo físico de Cristo, desde la encarnación, así

[71] Cf. D. BOROBIO, *La iniciación cristiana* (Salamanca 1996) 407-417.

va haciendo crecer el Cuerpo místico de la Iglesia en el amor, la santidad y la unidad desde Pentecostés. Por otra parte, el Espíritu «se hace» Iglesia. El encuentro de los hombres con Dios, después de la partida de Jesús, sucede en la inmediatez del Espíritu. Pero no una inmediatez a-histórica, sino histórica. De modo análogo a como el Verbo se hizo carne, así el Espíritu de Dios se hizo Iglesia. Por eso se llamó al Espíritu «alma de la Iglesia», y a la Iglesia la «sociedad del Espíritu» (San Agustín). Así como el Espíritu historiza en el «nosotros» de la Iglesia el «nosotros» divino, de igual manera el múltiple «nosotros eclesial» historiza al mismo Espíritu enviado por el Padre y por Cristo. La Iglesia es el nosotros social en el que habita el «nosotros divino» de la Trinidad, por obra del Espíritu en el cual todos hemos sido bautizados [72]. La Iglesia no sólo tiene una estructura pneumática, sino que es el sacramento del mismo Espíritu de Cristo.

Ahora bien, este «sacramento principal» se manifiesta y realiza en lo concreto de las diversas situaciones humanas, por los diversos sacramentos de la Iglesia, y en especial por la eucaristía, que son verdaderas *historizaciones privilegiadas del Espíritu de Cristo* [73], «epifanía del Espíritu» [74], «pentecostés en acto» [75], «obra común del Espíritu Santo y la Iglesia» [76].

Es cierto que la sacramentalización del Espíritu no se reduce a los sacramentos. Sucede también por la Palabra, el ministerio, el testimonio. Pero los sacramentos sintetizan de forma excelente las otras formas de historización: la Palabra y el ministerio. En ellos está presente, actúa y se nos ofrece permanentemente el don escatológico de Cristo: el Espíritu Santo, del mismo modo que actuó en la historia de la salvación y en Cristo. De ahí que diga el mismo Catecismo:

> «En esta dispensación sacramental del misterio de Cristo, el Espíritu Santo actúa de la misma manera que en los otros tiempos de la economía de la salvación: prepara la Iglesia para el encuentro con su

[72] H MUHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia,* o c , p 527

[73] K RAHNER, *Iglesia y sacramento* (Barcelona 1967), E SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1968)

[74] S RINAUDO, *La liturgia, epifania dello Spirito,* o c

[75] J LÓPEZ, *La eucaristía, pentecostés permanente,* a c , 339 Dice el autor «Esta obra de nuestra santificacion y de la perfecta glorificación del Padre (SC 5-7) es lo que la Iglesia vive y celebra, conmemora y realiza eficazmente en la liturgia, sobre todo en los sacramentos y en la eucaristia Por eso la liturgia es siempre la Pentecostés en acto Pascua y Pentecostes siempre actuales y vivas»

[76] Así lo afirma en un bello párrafo el CEC 1091 «En la liturgia, el Espíritu Santo es el pedagogo de la fe del pueblo de Dios, el artífice de las "obras maestras de Dios" que son los sacramentos de la Nueva Alianza El deseo y la obra del Espíritu en el corazón de la Iglesia es que vivamos de la vida de Cristo resucitado Cuando encuentra en nosotros la respuesta de fe que él ha suscitado, entonces se realiza una verdadera cooperación Por ella, la liturgia viene a ser la obra común del Espíritu Santo y de la Iglesia»

Señor; recuerda y manifiesta a Cristo a la fe de la asamblea; hace presente y actualiza el misterio de Cristo por su poder transformador; finalmente, el Espíritu de comunión une la Iglesia a la vida y a la misión de Cristo» [77].

Pues bien, todo esto se realiza de modo privilegiado y especial en la eucaristía. En ella acontece una verdadera «epifanía del Espíritu y de la Trinidad», pues es el «Espíritu el que hace la eucaristía, y la eucaristía la que nos da el Espíritu y todos sus frutos» [78]. Y aparece de modo especial en la epíclesis, en donde se manifiesta la acción del Espíritu, motor de la historia de salvación, que actualiza pneumáticamente la presencia de Cristo y opera su acción divinizante en la comunidad de los fieles que, por la participación y comunión, se une y edifica la Iglesia en la unidad y la caridad, en y mediante la eucaristía [79].

La epíclesis es invocación del Espíritu para que actúe en los sacramentos, y en los sujetos que los reciben, transformando la realidad material en signo que contiene y expresa la presencia del Señor, o inundando la realidad visible de un sentido y significado nuevos en relación con el misterio de Cristo, y con la renovación de la vida de la comunidad. La epíclesis se da en todos los sacramentos por igual, aunque la eucaristía sea el paradigma de la dimensión epiclética sacramental. Es precisamente la intervención del Espíritu la que asegura que las acciones sacramentales de la Iglesia sean actos de Cristo, presencia sacramental del acontecimiento salvador [80].

3. La eucaristía, transformación creatural y eclesial por y en el Espíritu

Ya hemos indicado cómo la manifestación más intensa de la acción del Espíritu en la eucaristía es la epíclesis. Ahora bien, cabe distinguir dos momentos en la epíclesis: el anteconsecratorio y el posconsecratorio, o, si se prefiere, dos dimensiones de la misma epíclesis que vienen a expresar la continuidad y complementariedad entre el «momento cristológico» (antes de la consagración) y el «momento eclesiológico» (después de la consagración) [81]. Las dos

[77] CEC 1092

[78] S Rinaudo, *La liturgia, epifania dello Spirito,* c 5 y 6

[79] P M Pagano, *Espíritu Santo, epíclesis, Iglesia,* 150

[80] Cf I Oñatibia, *Para una mayor recuperación de la dimension pneumatológica de los sacramentos* Ph 97 (1976) 433-434

[81] Cf Max Thurian, *La thèologie des nouvelles prières eucharistiques* LMD 94 (1968) 77-102

dimensiones ponen en relación y continuidad los momentos cristológico y eclesiológico de la economía salvífica en clave eucarística. Si respecto al primer momento puede decirse que la «Iglesia hace la eucaristía» por mandato de Cristo, respecto al segundo momento puede afirmarse que «la eucaristia hace o edifica la Iglesia» por la acción del Espíritu. Estos dos momentos y dimensiones, lejos de estar separados, se remiten y complementan necesariamente. Se trata, en definitiva, como sostiene Giraudo, de una única «transformación escatológica», que se manifiesta en la transformación de los dones, y tiene como objetivo fundamental la transformación escatológica de la asamblea celebrante [82]. Más aún, según Giraudo, es la transformación de la comunidad la que atrae la transformación de los dones, y no al revés: «Formalmente es la súplica por nuestra transformación en el cuerpo escatológico la que atrae la súplica por la transformación de los dones en el cuerpo sacramental. En tal modo, la súplica por la transformación en un solo cuerpo puede justamente ser tenida como la petición fundamental de la oración eucarística, o sea, aquella que determina a una porción de la Iglesia a constituirse en comunidad cultual para celebrar el memorial del Señor» [83].

De cualquier modo, es preciso concluir, como hace P. M. Pagano, que ambas dimensiones de la epíclesis, la cristológica y la eclesiológica, están atravesadas y cualificadas por el componente pneumatológico, sin el que no se entenderían. «La primera dimensión epiclética connota paradójicamente lo divino, lo cristológico y lo escatológico en cuanto gracia que procede "de arriba", connota verticalidad y memoria de las *magnalia Dei*. Esta dimensión se concentra en el componente epiclético de los dones, en aquello que procede de Dios, por Cristo, en el Espíritu Santo y está entregado y destinado a la Iglesia, y por ella al hombre, en su concreta realidad sacramental, lo que clásicamente se llama *res et sacramentum*. La segunda dimensión epiclética connota a su vez lo eclesiológico, lo humano e histórico como destinatario de los bienes sacramentales; toda realidad transformada escatológicamente gracias a la eficacia de los dones; connota también lo escatológico en cuanto se va realizando "aquí abajo", en la historia, por medio de la Iglesia en su misión sacramental, la continuidad de la obra salvífica de Cristo como gracia del Espíritu y efecto del sacramento: clásicamente el *sacramentum tantum*» [84]. En una palabra, puede decirse que el Espíritu es

[82] C GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, o c , 450 Véase la explicación de diversas tendencias en P M PAGANO, ibid , 155ss

[83] C GIRAUDO, ibid , 437, ID , *Celebrare l'eucaristia per construire la Chiesa* RL 71 (1984) 87-101

[84] P M PAGANO, *Espíritu Santo, epíclesis, Iglesia*, 164

quien «activa» la historia de la salvación, concentrada en Cristo y en su misterio pascual, e impulsando el mandato del Señor, «actualiza» y nos hace partícipes de esta historia, implicándonos de forma dinámica en su realización concreta: en la Iglesia por la edificación en la unidad y el amor, y en el mundo por el testimonio y compromiso en una transformación que culminará al final de los tiempos [85]. «El Espíritu aparece en la epíclesis como el marco de toda la economía salvífica que pone en relación a Cristo con el tiempo de la Iglesia [...] El Espíritu entra en acción en la eucaristía como lazo de unidad y continuidad de la economía salvífica» [86].

Desde esta perspectiva puede entenderse también la explicación patrística de la epíclesis o intervención del Espíritu en la eucaristía con la conversión del pan y el vino en el cuerpo y sangre del Señor, comparándola con la intervención del Espíritu en la encarnación con la asunción de la naturaleza humana y su «transformación» en la persona del Hijo de Dios [87]. En la encarnación, el Padre envía a su Verbo y a su Espíritu: el primero se encarna, el segundo efectúa la encarnación posesionándose de la Virgen María y haciendo posible la concepción virginal y la maternidad divina. En la eucaristía, el Padre envía también al Hijo, que se hace presente en el pan y el vino, por obra y en el poder del mismo Espíritu que transforma los dones materiales en el cuerpo y la sangre del Señor. La eucaristía es, en definitiva, una acción trinitaria *(perijorésica),* en la que intervienen el Padre, por el Hijo, en el Espíritu (cf. doxología final), en la mediación de la Iglesia y del signo sacramental que le es propio (palabra, pan-vino) [88]. No se trata de una asimilación, ni de un «remedo» de la

[85] En este sentido se comprende la conexión que existe entre anamnesis y epíclesis, expresada de diversa manera en las mismas plegarias eucarísticas, aspecto desarrollado por algunos autores hispanos, como L MALDONADO, *La plegaria eucarística,* o c , J M. SANCHEZ CARO, *Eucaristía como historia de la salvación,* o c , J LÓPEZ, *El don de la Pascua del Señor Pneumatología de la cincuentena pascual del Misal Romano* (Burgos 1977)

[86] C SCHUTZ, *Einführung in die Pneumatologie* (Darmstadt 1985) 292 Cf AA VV , *Preghiere eucaristiche Testo e comento* (Torino-Leumann 1969), esp S MARSILI, «Le nuove preghiere eucaristiche», 80-112 Recuérdese también al respecto la Oración sobre las ofrendas del Dom II del tiempo ordinario «Concédenos, Señor, participar dignamente en estos santos misterios, pues cada vez que celebramos este memorial del sacrificio de Cristo se realiza la obra de nuestra redención»

[87] Cf J BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater,* o.c , vol I/1, donde se refiere a esta doctrina de los Padres, explicando que algunos entienden la eucaristía como una «Vergegenwartigung der Inkarnation», en cuanto que, por el cambio del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, se actualiza, se hace memoria especial de lo que aconteció en la encarnación

[88] Es la opinión que una y otra vez repite L LIES, *Eucharistie,* p.97 «Letztlich ist hier mit dem Problem "Wort Chirsti und Heiliger Geist" eine Frage uber das heilsgeschichtliche Wirken des dreifaltigen Gottes in der Eucharistie angesprochen, das wir ja perichoretisch zu losen suchen»

unión hipostática, interpretaciones propias de un exagerado realismo eucarístico. Se trata de una comparación simbólica iluminadora (analógica), por lo que tiene de semejanza. «De algún modo, en la eucaristía vuelve a producirse aquel maravilloso intercambio *(mirabile commercium)* al que alude la liturgia de Navidad, por el que Dios se hizo hombre, para que el hombre se haga Dios» [89]. Es la idea que ha expresado la misma liturgia, cuando reza, por ejemplo: «Altari tuo, Domine, superposita munera Spiritus ille sanctificet, qui beatae Mariae viscera sua virtute replevit» [90].

V. CELEBRACIÓN LITÚRGICA

1. **Epíclesis eucarística y extraeucarística**

Tanto la epíclesis en sí como la llamada «doble intencionalidad» (cristológica-eclesiológica) no son exclusivas de la eucaristía, aunque en ella se realicen de forma significativa paradigmática, y más especialmente en la anáfora y las palabras de la consagración. Esta afirmación tiene varias aplicaciones que, en un ritmo de menor a mayor intensidad, se ordenan así:

1. Toda la vida y la misión de la Iglesia tienen un carácter epiclético en sentido amplio, en cuanto que es la Iglesia en su totalidad, en su vida, su misterio y su misión, la que está guiada por el Espíritu, es sacramento principal historizador del don escatológico del Espíritu, por la palabra, el ministerio, el testimonio de justicia y caridad, los sacramentos... El Espíritu es permanentemente invocado sobre las tareas de la Iglesia, a la vez que es dado para la realización de estas tareas (palabra, liturgia, caridad) en la caridad y la unidad. Esto debe llevarnos a no exagerar aisladamente la acción del Espíritu en la liturgia y los sacramentos, sino a complementarla.

2. La liturgia no sacramental (Liturgia de las Horas, sacramentales, celebraciones diversas) también hay que considerarla como el lugar en el que el Espíritu Santo es el «pedagogo de la fe del pueblo de Dios», como la «obra común del Espíritu Santo y de la Iglesia» [91]. En ella es el Espíritu el que recuerda, actualiza, renueva la obra de la salvación, y el que hace crecer a los fieles y a la Iglesia en santidad. En estas celebraciones también se invoca al Espíritu, y se piden sus dones y sus frutos. Sin embargo, estas celebraciones no incluyen una epíclesis de forma directa.

[89] J. López, *La eucaristía, pentecostés permanente,* 354-355.

[90] Oración superoblata del domingo IV de Adviento, de origen ambrosiano: *Misal Romano Italiano,* p.132. Cf. J. López, ibid., 355.

3. Es sobre todo la liturgia sacramental, cada uno de los sacramentos, la que incluye siempre, de una u otra forma y según sea la estructura signal de cada uno, una epíclesis, invocación o bendición epiclética, pidiendo la intervención de Dios por su Espíritu, para que aquel signo (a veces materialidad sensible: agua, óleo; otras significatividad interpersonal: penitencia, matrimonio) signifique y sea, realice y actúe en los sujetos, más allá de lo que indica su simple expresión externa, haciéndolos partícipes del misterio de gracia que significan, para el cumplimiento de la misión que implican y con la que el mismo sujeto receptor se compromete.

4. La eucaristía es, como hemos repetido, el sacramento más paradigmático de esta presencia y acción del Espíritu, que se extiende a toda la celebración [92], particularmente a la liturgia de la Palabra, pero que encuentra su culminación más significante en la anáfora, en las palabras de la consagración o «transformación escatológica», que abarca el momento preconsecratorio y el momento posconsecratorio. La transformación de los dones tiende a la transformación de la comunidad, y esta transformación reclama la primera. La epíclesis es siempre *koinonía* con el «Christus totus» (Agustín): cabeza y miembros.

2. De la transformación eucarística a la transformación real de la vida

La transformación que se realiza y vivimos en la eucaristía está reclamando una transformación de la vida, de la historia, de la sociedad y de la misma Iglesia. «Resulta bastante claro que la relación del Espíritu con la eucaristía no puede quedar reducida a una fórmula oracional o a una parte de la anáfora: la epíclesis. El formulario es sólo la cristalización de una realidad muy rica y compleja que determina toda la viveza y configuración de la asamblea eucarística. Introduce un dinamismo comunitario que es como una tromba de vida y participación comunional» [93].

Se trata de una transformación, objetivamente ya realizada por la Trinidad, pero subjetiva, comunitaria, eclesial y socialmente todavía por realizar en plenitud. Implica un cambio de relación: con uno mismo, llamado a trasformar su vida en una configuración a Cristo

[91] CEC 1091.

[92] Por ejemplo, la oración sobre las ofrendas del Dom. III del tiempo ordinario dice: «Señor, recibe con bondad nuestros dones, y al santificarlos para nuestro bien, haz que lleguen a ser para nosotros dones de salvación».

[93] L. MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, 169.

por el Espíritu; con los demás, puesto que los principios de caridad y unidad, justicia y paz, servicio y entrega solidaria, son exigencias de la misma eucaristía; con el mundo y la realidad creada, ante los que la responsabilidad de un respeto y buen uso, de una admiración y desarrollo equilibrado y no destructor... deberían ser máxima de comportamiento; y sobre todo con Dios, cuya presencia vivificante y santificante no puede quedar encerrada en el marco de un espacio y tiempo limitados, sino que tiene que extenderse en una «consagración» y en una «transformación» permanente, por el amor y la unidad que nos une cada vez más al Dios trino.

Es verdad entonces, como afirma L. Lies, que la epíclesis es expresión de un encuentro en la libertad, de un Dios que se acerca al hombre por propia iniciativa, con el hombre que es invitado a acoger este don de Dios libremente, haciendo de su vida un proceso continuo hacia la unidad en el amor [94].

[94] L. Lies, *Eucharistie*, 92-94; Id., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht* (Graz-Wien-Köln 1990).

CAPÍTULO VII

EUCARISTÍA, SACRAMENTO DEL SACRIFICIO

BIBLIOGRAFÍA

ALDAZÁBAL, J., *Eucaristía,* o.c., 363-373; BERAUDY, R., *Sacrifice et Eucharistie* (París 1997); BETZ, J., «Der Opfercharakter des Abendmahls in interkonfessionellen Dialog», en *Theologie im Wandel* (München 1967) 469-491; BONACCORSO, G.-CATELLA, A.-CAVAGNOLI, G. y otros, *Il sacrificio: evento e rito* (Padova 1998); CHAUVET, L. M., *La dimension de l'Eucharistie.* LMD 123 (1975) 47-48; FRANZ, C., *Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche* (Frankfurt a. M. 1988); GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión,* o.c., 268-420; HÖNIG, E., *Die Eucharistie als Opfer nach neueren ökumenischen Er-klärungen* (Paderborn 1989); HUMBRECHT, T. D., *L'Eucharistie, «représentation» du sacrifice du Christ selon S.Thomas:* RevThom 3 (1998) 355-386; LÉCUYER, J., *El sacrificio de la nueva alianza* (Barcelona 1969); LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982); LIES, L., *Eucharistie,* o.c., cap. V: «Die Eucharistie als Prosphora», 159-234; MALDONADO, L., *La violencia de lo sagrado* (Salamanca 1974); NEUNHEUSER, B. (ed.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960); ID., *Sacrificio:* NDL 1814-1834; PIOLANTI, A., *Ultime prospettive sul sacrificio della Messa:* Div 3 (1983) 323-338; POWER, D. N., *The Sacrifice We Offer* (New York 1987); RAHNER, K.-ÄUSSLING, A., *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg 1966); RATZINGER, J., *La eucaristía, ¿es un sacrificio?:* Conc 24 (1967) 72-85; SALADO, D. M., *La simbólica del banquete memorial. Hacia una interpretación más coherente de la sacrificialidad eucarística:* CiTom 2 (1978) 225-278; ID., *Las razones formales de la sacrificialidad:* ScriptVict 2 (1978) 121-181; ID., *Sacrificialidad y símbolo:* Escr. del Vedat 11 (1981) 409-436; SCHULTE, R., *Die Messe als Opfer der Kirche* (Münster 1959); SCHULZ, H. J., *Structures de l'Eucharistie comme sacrifice et oblation:* LMD 154 (1983) 59-79; VON ALLMEN, A., *Carácter sacrificial de la cena del Señor:* SelT 34 (1970) 167-173; WINKLHOFER, A., *Eucharistie als Osterfeier* (Frankfurt 1964).

I. CONTEXTO Y SITUACIÓN

a) Perspectiva antropológica

Vivimos en un mundo que no siente ninguna atracción por el sacrificio. Se aprecia la vida, la felicidad, el placer, la comodidad, el disfrute de los bienes... Pero no se aprecia el sacrificio, el desprendimiento, el olvido de sí, el esfuerzo en favor de los demás, la renuncia

a las propias apetencias o inclinaciones naturales... Se prefiere el optimismo soteriológico al pesimismo sacrificial.

Hay sacrificios que nos impone el propio «peso» de la vida, la propia condición humana, y que no tenemos más remedio que aceptar, sea de buen o de mal grado. Pero hay otros sacrificios que podemos imponernos nosotros mismos en la vida, porque dependen de nuestra voluntad, y cuyo objetivo no es la simple atención a una necesidad material, ni el deseo de una autopunición masoquista. Éstos son sacrificios que pueden tener su punto de referencia a sí mismo o a los demás. Pueden ser verdaderos sacrificios-símbolo, en cuanto que tienen una pregnancia simbólica, estan cargados de intencionalidad, y su realización remite a otra realidad distinta de sí mismos, más o menos explícita o implícita.

En *primer lugar,* el sacrificio es una forma original de encontrarse consigo mismo, ya que en él se descubre la propia limitación y contingencia, se relativiza lo que se es y lo que se tiene, se experimenta una forma nueva de autoposeerse y de disponer de sí, se aprende a valorar la capacidad personal para afrontar las situaciones difíciles de la vida...

En *segundo lugar,* el sacrificio es una forma privilegiada de salir fuera de sí y de encontrarse con los demás, sobre todo cuando tiene al prójimo como punto de referencia. En este caso, el sacrificio es una autorrevelación o autoepifanía, que permite un acceso nuevo del otro hacia mí y de mí hacia el otro. Por el sacrifico el otro comprende quién soy yo para él, y yo comprendo quién es el otro para mí. El sacrificio puede ser para el hombre una verdadera pedagogía para el encuentro con los demás, un aprendizaje del servicio, una forma de hacer triunfar el amor sobre el egoísmo.

En *tercer lugar,* el sacrificio es una de las formas más genuinas de encuentro con el OTRO, con el Absoluto y Trascendente, con Dios. Antes que ser objeto o bien que se ofrece, rito o gesto que se realiza, el sacrificio es actitud autodonante, acto referido que afecta a la profundidad del propio ser, a la horizontalidad del ser-con-los-demás, y a la verticalidad del ser-para-Dios [1]. El verdadero sacrificio no es tanto dar algo de sí cuanto darse a sí mismo. El sacrificio es la apertura por la que nosotros accedemos a Dios, y Dios irrumpe en nosotros. En una palabra, el sacrificio es la prueba del amor. Y a Dios se le encuentra en el amor, porque Dios es amor [2].

[1] Cf. R. BASTIDE, «Sacrifice», en *Encyclopaedia Universalis,* 14 (1979) 583-585, donde el autor señala dos aspectos del sacrificio: el de la ofrenda que se hace rito (historia de las religiones y etnología), y el de la privación que se hace ascesis o renuncia (moralistas).

[2] Cf. D. BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo,* o.c., 173-174.

b) Perspectiva teológica

En el Nuevo Testamento se expresa claramente la unión entre la inmolación de Jesús y la eucaristía. La eucaristía es representación de la autodonación de Cristo, y esto es lo que significa dar su vida para la salvación del mundo (Juan), expiación por nuestros pecados (sinópticos), nueva comunión de alianza entre Dios y su pueblo (Lucas y Pablo), perdón de los pecados y reconciliación (Mateo) [3].

Si bien los Padres entendieron la eucaristía como «imagen» llena de la realidad que representa, como presencia del misterio total de la pascua y como memorial del sacrificio de la cruz..., la Edad Media se centró en la explicación del «cómo» de la presencia real somática de Cristo en la eucaristía, olvidando en gran parte aquella visión más sacramental-mistérica. A la cuestión del «espacio» (cómo explicar la presencia en el altar del cuerpo y la sangre de Cristo localizado en los cielos), se encontró una respuesta con la distinción entre sustancia y accidentes (presencia real personal despojada de la concreción de accidentes). Pero no se logró encontrar respuesta a la cuestión del «tiempo» (cómo explicar en el presente eucarístico la presencia del sacrificio pretérito de Cristo), por lo que su explicación sobre el sacrificio no sólo queda limitada, sino que se resuelve en una especie de repetición eucarística de aquel único sacrificio de la cruz [4].

Es éste el contexto en que debemos situar la postura crítica de Lutero y los reformadores, rechazando la concepción católica sobre el sacrificio de la misa. Como afirma A. Gerken: «Por lo que se refiere al carácter sacrificial de la misa, podría encontrarse todavía una cierta clarificación en Santo Tomás, sobre la base de la representación del sacrificio de la cruz. Pero en la Alta Edad Media tardía, a través del nominalismo, se habría verificado una decadencia de las posiciones iniciales. Habría desaparecido de la conciencia teológica el carácter sacrificial de la misa y, al mismo tiempo, se habría establecido una praxis en donde el sacrificio de la misa quedaba separado del de la cruz y de este modo se veía sujeto a manipulaciones. Se trata de una praxis criticada por Lutero con toda razón» [5]. Todavía hoy siguen las discusiones entre algunos exegetas y teólogos sobre el carácter sacrificial de la eucaristía, e incluso sobre el valor sacrificial de la obra salvífica de Cristo [6].

[3] Cf. A. GERKEN, *Teología de la eucaristía*, o.c., 47ss.

[4] M. GESTEIRA, *Eucaristía, misterio de comunión*, 267-269.

[5] A. GERKEN, ibid., 137.

[6] Cf. B. JOCHEN-H. D. SATTLER (Hrg.), *Vorgeschmack: ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. Festsch. für Th. Schneider (Mainz 1995); R. BERAUDY, *Sacrifice et Eucharistie* (París 1997).

Junto a este problema, hay que recordar las repercusiones de una separación «clásica» entre sacramento y sacrificio, por lo que mientras el sacramento se centra en la presencia real en los signos del pan y el vino, el sacrificio se entiende como la «representación» del acontecimiento de la cruz. Siguiendo esta distinción (y hasta división), no se ha llegado hasta nuestros días a explicar adecuadamente la eucaristía como «memorial», como «sacramento», como «epíclesis», como «representación actualizadora» del mismo y único sacrificio de Cristo en la cruz. En verdad, no se puede explicar la eucaristía sacrificio sin su necesaria e intrínseca relación con la anamnesis, la *epíclesis,* la *eulogía,* la *koinonía* [7].

c) **Perspectiva litúrgica**

La liturgia, tanto en su eucología mayor (anáforas) como en su eucología menor (oraciones), ha encontrado siempre formulaciones adecuadas para expresar el carácter sacrificial de la misa. Con todo, es claro que no siempre se ha expresado este aspecto de forma ideal. La explicación del Vaticano II y documentos posteriores supone una nueva visión. Baste recordar lo que ya afirma en la SC 47: «Nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y de su resurrección». Con todo, no faltan críticas respecto a las expresiones que a veces utilizan las anáforas actuales, que denotan un cierto «lenguaje victimista», así como a la pobreza de los signos por los que se expresa este misterio (pan y vino, vino mezclado con agua, fracción), que no muestran de forma suficiente el contenido y misterio sacrificial de la eucaristía [8].

II. ACLARACIONES HERMENÉUTICAS

Es evidente que no pretendemos ofrecer unas «definiciones» cerradas de los conceptos que empleamos, sino una aproximación aclaratoria, de modo que se comprenda la riqueza y complejidad del tema.

[7] Cf. L. Lies, *Eucharistie,* 186-187.

[8] Cf. J. L. González Faus, *Sobre las plegarias eucarísticas. Para continuar la reforma litúrgica:* Ph 180 (1990) 506-512.

a) Oblación-ofrenda

Oblación es el primer sentido de sacrificio, e indica un don que se ofrece gratuitamente y sin interés, para significar la relación confiada con Dios. De modo semejante, *ofrenda* significa apartar algo de su uso común y utilitario, y ofrecerlo a otro como don que se recibe en sí mismo, sin privarlo de su valor humano, sino dándole un valor superior de signo de encuentro y comunión con Dios (A. Vergote).

b) Sacrificio

— *En sentido general* significa la renuncia a un bien, en vistas a la consecución de un bien superior, sobre todo en relación con una persona (J. Betz). Con otras palabras, es la entrega de algo, que implica una renuncia, en favor de alguien.

— *En sentido religioso* (historia de las religiones): Del latín *sacrum-facere* (sacralizar una cosa), viene a significar la destrucción o inmolación de un don, como signo de dominio y entrega total a Dios, y en vistas a una comunión plena con el mismo Dios, al participar o comer del don que sólo a Dios pertenece, y en general para salir del desamparo de la existencia humana [9]. Algunos estudiosos lo definen como «un acto religioso que, mediante la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de ciertos objetos» (Hubert y Maus). El rasgo más distintivo del sacrificio es que lo consagrado sirve de intermediario entre el sacrificador y la divinidad a la que generalmente va dirigido, estableciéndose así una comunicación entre el mundo sagrado y el medio profano por medio de la víctima. Su origen, características y finalidad los describe así J. Vidal: «El sacrificio, realización de lo sagrado, está inserto en una tradición social, cultural y religiosa, y descansa en disposiciones oblativas. Inspirado en el mito y guiado por el rito, administra las potencias elementales de la creencia —aspiración, purificación, comunión, generación— de un modo al mismo tiempo festivo y trágico, individual y colectivo» [10].

[9] San Agustín (en palabras de J. Betz) entiende el sacrificio como la «entrega fundamental del hombre al misterio absoluto que llamamos Dios, como intento de llegar a la comunión con Dios, y salir así de la fatalidad y desamparo de la existencia humana»: *De civ. Dei* 10,6: J. Betz, *La eucaristía, misterio central*, l.c., 272.

[10] J. Vidal, «Sacrificio», en P. Poupard, *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1987) 1561. Cf. también F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, vol.II (Madrid 1975) 1262-1268; P. R. Santidrián, *Diccionario básico de las religiones* (Estella 1993) 406-407. Este autor distingue los siguientes tipos de sacrificio: *a)* Por su función:

c) Sacrificio en la Biblia: Antiguo Testamento

La Biblia no dispone de un término genérico para designar «sacrificio», aunque emplea un vocabulario abundante para referirse a él. Además, ni el griego ni el hebreo establecen un vínculo necesario entre lo sagrado (gr. = *hagios,* hb. = *kados)* y el sacrificio. Por eso debe estudiarse cada caso. Teniendo en cuenta la praxis sacrificial del pueblo de Israel, los diversos nombres (ofrenda, don, oblación, sacrificio) y tipos de sacrificio (Lev 1-6: holocausto, sacrificio de acción de gracias, de expiación, de comunión) [11], la crítica profética al ritualismo y falsedad de estos ritos (cf. Is 1...). Considerando también que, junto al sacrificio externo, se valora la oración, la actitud interna y la conversión del corazón, la renovación de la relación con Dios y la alianza, podemos aceptar la descripción conclusiva de sacrificio que hace V. Warnach: «Sacrificio es la presentación hecha a Dios en forma ritual por parte de un miembro de la comunidad delegado para ello (sacerdote), de un don concreto (vivo) con el cual el sacrificante se identifica, a fin de expresar la propia autodonación respetuosa, grata y amante; su finalidad estriba en llegar a transformarse con el mismo don, a través de la consagración que lo santifica en virtud de la originaria acción divina presente en el ser superior (sacro), para llegar así a la unión con Dios, que acoge benignamente el don y consiguientemente al sacrificante mismo, en plena comunión de vida y amor» [12]. De forma más sencilla, sería la donación plena del hombre a Dios en obediencia, amor y fidelidad, que se expresa en la oblación u ofrenda, o en la destrucción de las víctimas en el templo, por medio del sacerdote, en orden a la expiación y perdón de sus pecados y a una renovación y comunión de vida con Dios.

d) Sacrificio de Cristo: Nuevo Testamento

El sacrificio en Cristo (que después explicaremos más detenidamente) abarca toda la acción salvífica de Jesús, desde la encarnación

sacrificios propiciatorios, expiatorios, de purificación, de acción de gracias, de comunión con la divinidad, de renovación de la vida, de alianza con Dios, para conjurar el mal, para lograr el bienestar de los difuntos... *b)* Por su forma externa: sacrificios cruentos e incruentos, de combustión u holocausto, en que se quemaba toda la víctima; de inmolación, en que sólo se ofrecían las entrañas... *c)* Sacrificio de alimentos y bebidas o libación; sacrificios de incienso, hierbas...: ibid., 407.

[11] Cf. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964); ID., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona [3]1985).

[12] V. WARNACH, «Vom Wesen des kultischen Opfers», en B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche,* o.c., 71-72. Igualmente B. NEUNHEUSER, *Sacrificio,* l.c., 1816.

hasta su culminación en la cruz y resurrección; supone la abolición de los sacrificios antiguos (Hebreos) y, según los diversos textos, implica no sólo la donación de sí mismo, la entrega martirial, sino también la representación cultual. Por eso, puede decirse que el sacrificio de Cristo es la entrega total que de su persona hace Cristo, desde la encarnación hasta la muerte-resurrección, por amor y como hombre-para-los-demás, en orden a manifestar el gran amor salvador de Dios, la manera de luchar contra el pecado, y el sentido del sufrimiento y de la muerte de los hombres, en la esperanza de la resurrección.

e) **Sacrificio de la Iglesia**

Es la entrega que en unión a Cristo hace de sí misma la Iglesia, en sus miembros, participando así en la ofrenda de amor al Padre y a los hombres, con la donación de la propia vida, y con la actualización permanente del sacrificio de Cristo, a cuyo acto sacerdotal ha sido asociada por el mismo Señor. No se trata de un sacrificio distinto al de Cristo, sino del mismo sacrificio de Cristo al que es asociada y se une la misma Iglesia con su entrega de amor y fidelidad, lo que se expresa de modo especial en la celebración eucarística.

f) **Sacrificio eucarístico**

La eucaristia es representación memorial del sacrificio de Cristo, es decir, sacramento del sacrificio de Cristo, en cuanto representación y actualización memorial y dinámica del mismo e irrepetible sacrificio, al que la Iglesia es asociada para su edificación, y en el que la Iglesia entera está llamada a participar por su entrega y fidelidad a la misma dinámica de amor de Dios, hecho sacrificio en Cristo. La eucaristía es, pues, «presencia activa y memorial» del sacrificio de Cristo, en la mediación sacrificial de la Iglesia.

III. COMPRENSIÓN HISTÓRICA

1. **Escritura**

Ya hemos indicado cómo la praxis sacrificial del Antiguo Testamento es criticada por los profetas, anunciándose un culto y una alianza nueva. Esta crítica se encuentra también en los «medios baptistas» del tiempo de Jesús, quienes, a la vez que rechazan la inmolación de animales, presentan el rito de la «inmersión» en las aguas

vivas como el único medio de expiación. Jesús durante su vida pública reanuda la crítica de los profetas contra el ritualismo y el formalismo cultual (Mt 9,13; 12,7; 23), predica la necesidad de reconciliarse antes de presentar la ofrenda (Mt 5,23-26), rechaza las ofrendas materiales (Mc 11,17: expulsión de los vendedores del templo) y relativiza el templo, proponiendo un nuevo culto (4,22-23).

Pero es en la última cena donde Jesús va a instituir el nuevo culto, que supone la entrega de su propia vida por los demás, el nuevo sacrificio de la nueva alianza en su sangre. Se ha discutido, como ya sabemos, el valor sacrificial de la última cena y si Jesús tuvo esta intención sacrificial. No nos detenemos ahora en este punto. Baste recordar la conclusión síntesis a que llega M. Gesteira:

«Se puede afirmar sin reticencia alguna la dimensión sacrificial de la vida y la muerte de Jesús, así como de la última cena, como proveniente de la conciencia y la intención del propio Jesús. Pero entendiendo este sacrificio como algo radicalmente nuevo, desde la clave de la entrega de sí mismo en la diaconía y el servicio, y no desde un sacrificio cruento que no sobrepase los módulos del sacrificio tanto judío como pagano. Es el sacrificio de Jesús como servicio a los hombres, a la vez que como culto y obediencia rendida al Padre, lo que se plasma en el banquete de la cena. Pues el sacrificio de Jesús radica en la donación total de su persona» [13].

En efecto, en los relatos de la institución, más que destacarse la separación del cuerpo y la sangre como expresión del sacrificio, se destaca la entrega de Jesús «pro nobis», «pro vobis», «pro multis», «pro peccatis», en probable alusión al canto cuarto del Siervo de Yahvé (Is 53,4-12). Algunos autores insisten en la diferencia entre las dos tradiciones: la helenística (Pablo y Lucas), que insistiría más en la muerte de Jesús como entrega martirial de sí mismo, en la línea profética; y la palestinense (Marcos y Mateo), que insistiría más en la ofrenda cultual, en la línea de la liturgia sacrificial del templo [14]. En todo caso, como veremos más tarde, hay que entender este carácter sacrificial de la cena a la luz del sentido sacrificial salvífico que

[13] M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, o.c., 274. Según J. RATZINGER, en los relatos de la institución se percibirían dos líneas de interpretación ya definidas en el Antiguo Testamento: una más cúltica y sacrificial de Mc-Mt, que ve en la sangre de los sacrificios del templo el medio de renovar la alianza; y otra más personalista-existencial de 1 Cor 11 y Lc, que cree que el sacrificio agradable a Dios es la entrega de la propia persona. Los cuatro relatos coinciden en que el verdadero culto-sacrificio no consiste en ritos ni en elementos externos, sino en algo absolutamente nuevo: la oblación que de sí mismo hace Cristo, con la entrega de su propia vida por la salvación de los hombres: *La eucaristía, ¿es un sacrificio?*, a.c., 77-82. También en AUER-RATZINGER, *Sacramentos. Eucaristía* (Barcelona 1975) 242-301.

[14] Así E. J. KILMARTIN, *La Cène du Seigneur* (París 1967) 66ss. Cf. X. BASURKO, *Para comprender la eucaristía*, 140-142.

Jesús dio a toda su vida, es decir, como un acto de servicio último y de entrega total en favor de la humanidad, y no tanto en sentido expiatorio [15]. Así pues, el concepto de sacrificio aplicado a la muerte de Cristo, y ya representado en la última cena, tiene un sentido totalmente distinto al de los sacrificios paganos o judíos, ya que en él el pecado ha sido vencido, la creación ha sido radicalmente renovada, los sacrificios han sido abolidos en el único sacrificio.

Serán Pablo (Rom 4,25; Gál 3,13; 2,20; 2 Cor 5,14ss 18-20) y Hebreos (esp. cap.9-10) los lugares en que se explicita este pensamiento, ilustrando el significado salvífico y el sentido sacrificial de la vida y muerte de Cristo. Así, Pablo afirma que «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7), y que «se entregó a sí mismo por nosotros en sacrificio de suave olor» (Ef 5,2), o que Cristo fue presentado por Dios «como medio de expiación por su propia sangre, mediante la fe» (Rom 3,25). Y Hebreos afirma expresamente que Cristo, como el sumo sacerdote de los bienes futuros, «penetró en el santuario de una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna» que purifica verdaderamente del pecado, viniendo a ser así el «mediador de una nueva alianza» (Heb 9,11-15). Porque éste es el verdadero cordero pascual del que se participa y se comulga en la eucaristía, los cristianos ya no pueden participar ni comulgar de los sacrificios paganos (1 Cor 10,14-22).

Estos testimonios, según algunos autores, son indicio de que en el Nuevo Testamento, al menos en Pablo y Hebreos, se sigue utilizando el lenguaje veterotestamentario de *prosphora, prosphorein* para describir la obra redentora de Jesús, en sentido más existencial profético, pero también manifestando así un cierto proceso de cultualización. Por eso Ef 5,2 viene a considerar la persona corpórea de Jesús como *prosphora,* y el don sacrificial de su propia vida como *thysía.* Y Hebreos proclama con énfasis que la obra redentora del sacrificio de Cristo es verdadera e irrepetible *prosphora,* ofrecido de una vez para siempre *(ephapax)* [16].

Los primeros cristianos fueron también conscientes de esta novedad sacrificial, si nos atenemos a los testimonios de la Iglesia primitiva, insistiendo en que el sacrificio verdadero de los cristianos no es algo material o cruento, sino espiritual, personal, existencial: en esto consiste la verdadera liturgia y oblación del cristiano. Los cristianos deben ofrecer sus cuerpos como «sacrificio *(thysía)* vivo, santo y agradable a Dios», como «culto espiritual *(logiké latreía)*» (Rom

[15] Cf. Entre otros, J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios* (Bilbao 1995) 102-120.

[16] Cf. J. BEHM, *Thysia:* GLNT IV, 638; J. BETZ, «Die Prosphora in der patristischen Theologie», en B. NEUNHEUSER, *Opfer Christi und Opfer der Kirche,* o.c., 101ss.

12,1. Cf. Flp 2,17; 4,18; 1 Pe 2,5; Heb 13,1-3 y 15-16). Además, según Hebreos, se presenta también como sacrificio de alabanza a Dios el fruto de los labios y alabanza, así como el comportamiento ético-religioso. «No se trata de una cultualización del *éthos,* sino más bien de una etización y una espiritualización del culto» [17]. Esto refleja a la vez una cierta «anticultualidad» intencionada, que tiene su reflejo en cierta reticencia a utilizar términos cultuales (sacerdote, sacrificio, ofrenda...), pero que en contrapartida insiste en el culto existencial, lleno de un nuevo sentido y contenido en Cristo [18].

En cuanto a la eucaristía, el Nuevo Testamento no la llama nunca *sacrificio* de forma expresa, sino «fracción del pan», «cena del Señor». Pero, precisamente por ser memorial de la autodonación y entrega en amor y servicio de Cristo en la cruz, por eso mismo es también actualización de aquel sacrificio realizado de una vez para siempre. En ella no se trata de una cena o banquete en la que se coman los frutos de un sacrificio anterior, sino que el banquete celebra y presencializa el mismo sacrificio de Cristo en la cruz. Por eso, más que banquete sacrificial, es banquete en el que se hace presente de forma misteriosa y dinámica el sacrificio de Cristo, del que participamos uniéndonos a él por la comunión.

2. **Tradición patrística**

No es posible recoger en poco espacio el rico testimonio de los Padres. Nos limitamos a un breve resumen [19]. Ya desde el principio, los Padres (Clemente Romano, Bernabé, Justino) comienzan a llamar a la eucaristía *prosphora, thysía.* El testimonio primitivo más elocuente es la *Didaché* (c.100):

> «Reunios en el día del Señor, partid el pan y dad gracias después de confesar vuestros pecados, a fin de que *vuestro sacrificio sea puro (kathara he thysía).* Pero todo aquel que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se haya reconciliado, a fin de que no se profane *vuestro sacrificio (thysía hymon).* Porque de éste es del que dijo el Señor: "En todo lugar y tiempo se me ofrece un sacrificio puro" *(thysian katharan)»* [20].

[17] Cf. B. NEUNHEUSER, *Sacrificio,* l.c., 1818.

[18] Cf. E. KASEMANN, «El culto en la vida cotidiana del mundo. A propósito de Romanos 12», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 21-28.

[19] Véase una amplia y documentada exposición en M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 297-297-362.

[20] *Didaché,* 14,1: SOLANO I,81.

Se destaca, como se ve, la necesidad de reconciliación y pureza para participar. De la misma manera que, en otros casos, se insiste en la actitud de acción de gracias, y en el aspecto ético y existencial, de los participantes en el sacrificio, que se ordena al perfeccionamiento de la vida cristiana. Así, *Ireneo* dice que no es Dios el que necesita de nuestro sacrificio, sino nosotros los que necesitamos ofrecer algo a Dios [21]. La ofrenda verdadera del cristiano, lo mismo que la de Cristo, radica en el amor y en la entrega de la propia vida, como expresa *Ignacio de Antioquía* [22]. También es de señalar cómo los primeros testimonios «vinculan estrechamente el sacrificio con la vida eclesial y la construcción de la comunidad», que por la eucaristía forma un solo cuerpo con Cristo [23]. Es claro, pues, que al principio el carácter de sacrificio de la eucaristía se entiende, sí, a partir del sacrificio de Cristo, pero en relación más con la oblación personal y comunitaria que con la oblación de los dones: en la oblación de los dones se expresa y hace presente la oblación de Cristo, la de la Iglesia y la de los cristianos [24].

Poco a poco la atención se va centrando más en los dones de la eucaristía. Así, *Ireneo* (c.200), polemizando contra los gnósticos que despreciaban los elementos de la creación, insiste en la dignidad de la oblación del pan y el vino y el agua [25]. *Hipólito* de Roma (comienzos del s.III) no duda en insistir en ello: «Recordando su muerte y resurrección, te ofrecemos el pan y el cáliz» [26]. Y el *Canon romano* dirá: «offerimus de tuis donis ac datis..., hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam». A esta oblación no dudará, por ejemplo, *San Cipriano* en llamarla «sacrificio», en unión y dependencia del sacrificio de Cristo:

> «Pues si el mismo Jesucristo, Señor y Dios nuestro, es sumo sacerdote de Dios Padre y se ofreció a sí mismo como sacrificio al Padre y mandó que se hiciera esto en memoria suya, verdaderamente aquel sacerdote cumple las veces de Cristo que imita lo que hizo

[21] IRENEO, *Adv. Haer.* 4,18,3.6.

[22] *Efes.* 9,1: «Víctima vuestra soy y por vosotros, efesios, me ofrezco en sacrificio»: RUIZ BUENO, 422. Cf. Rom. 4,1-2.

[23] M. GESTEIRA, ibid., 302ss. Así en IGNACIO, *Efes.* 5,2; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* 7,6,7. Ver comentarios en el mismo autor.

[24] J. BETZ, *Die Prosphora in der patristischen Theologie,* 103, donde dice: «el pensamiento patrístico de esta época ha fundido en una síntesis sorprendente y grandiosa estas afirmaciones, que resultarían divergentes a primera vista, sobre la *prosphora* visible, única y definitiva de Jesús en la cruz, sobre la *prosphora* espiritual de los cristianos en su oración y en la pureza de corazón y sobre la *prosphora* material de la eucaristía».

[25] *Adv. Haer.* 4,18,6.

[26] B. BOTTE, *La Tradition apostolique,* c.4, p.16: «memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus».

> Cristo, y entonces ofrece un sacrificio verdadero y pleno en la Iglesia a Dios Padre, si empieza a ofrecerlo conforme lo que ve que ofreció el mismo Cristo» [27].
>
> «La pasión es el sacrificio del Señor que ofrecemos... Cuantas veces ofrecemos el cáliz en memoria del Señor y de su pasión, hacemos aquello que consta que hizo el Señor» [28].

Por tanto, el sacrificio que ofrece la Iglesia cumpliendo el mandato de Cristo es el mismo y único sacrificio que ofreció Cristo en la cruz. La expresión «memores... offerimus» condensa de modo admirable que no se trata de un nuevo sacrificio, sino del memorial del único sacrificio. Celebrando el memorial de la *prosphora* de Jesús, llevamos a plenitud nuestra propia *prosphora.* O, de otro modo: nuestro sacrificio es un memorial del sacrificio de Cristo, y sólo como tal puede ser entendido [29].

Después de Nicea, se decantan dos líneas de explicación: la de la escuela alejandrina, de cristología descendente, que subraya más la eucaristía como comunión con la carne del Logos que como sacrificio; y la de la escuela antioquena, de cristología ascendente, que destaca más el aspecto histórico de la vida y muerte de Cristo, e insiste en la eucaristía como memorial del sacrificio de la cruz [30]. La cuestión es ésta: ¿Cómo puede hacerse presente hoy aquello que sucedió una sola vez? La respuesta de *Juan Crisóstomo,* afirmando la identidad del sacrificio de Cristo y de la eucaristía, es la más significativa al respecto:

> «¿Acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo hacemos conmemoración *(anamnesin)* de su muerte, y esta oblación es una, no muchas [...] Pues siempre ofrecemos el mismo cordero; no hoy uno y mañana otro; siempre el mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno *(mía estin he thysía);* de no ser así, dado que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero no; antes bien, en todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí y entero allí, un solo cuerpo. Así pues, como Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquello mismo que entonces fue ofrecido y que jamás se consumirá. Esto lo hacemos en memoria *(eis anamnesin)* de lo que entonces sucedió, pues dijo: haced esto en memoria mía. No hacemos otro sacrificio, como lo hacía antaño el pon-

[27] *Ep.* 63,14: SOLANO I, 223.

[28] *Ep.* 63,17: SOLANO I, 226: «Quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus; passio est enim Domini sacrificium quod offerimus».

[29] Cf. J. BETZ, *Die prosphora,* l.c., 107.

[30] ID., *La eucaristía, misterio central,* 275-276; M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 314-324.

tífice, sino que siempre ofrecemos el mismo; o mejor, hacemos conmemoración *(anamnesin)* del sacrificio» [31].

Esta misma comprensión y explicación la encontramos en otros Padres, tanto orientales (Eusebio de Cesarea [32] o Teodoro de Mopsuestia [33]) como occidentales (Ambrosio [34], Agustín [35], Gregorio Magno [36]), si bien en éstos se percibe una mayor insistencia en los dones del pan y del vino, que poco a poco conducirá a una mayor distinción entre sacramento (dones consagrados) y sacrificio (memoria celebrativa por las preces y la anáfora).

Esta distinción encuentra una expresión más clara en San *Isidoro de Sevilla,* para quien la eucaristía es, sí, memoria del sacrificio de Cristo en el que quedan abolidos todos los sacrificios antiguos, pero sobre todo es sacramento, «buena gracia» de Dios que se nos da en los dones del pan y del vino transformados en su cuerpo y sangre [37]. Así puede percibirse, por ejemplo, en este texto:

> «Sacrificium dictum, quasi sacrum factum, quia praece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis; unde hoc eo jubente corpus Christi et sanguinem dicimus, quod, dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei, cuius panis et calicis sacramentum Graeci Eucharistiam dicunt, quod latine "bona gratia" interpretatur. Et quid melius corpore et sanguine Chisti?» [38].

Es evidente que Isidoro no desliga el aspecto de memoria del sacrificio y el de la gracia que por esta memoria presencial, debido a la consagración del pan y el vino, y por el poder del Espíritu, se nos ofrece en la eucaristía. Otra cosa son las consecuencias que de esta

[31] *In ep. ad Hebr. hom.*, 17,3: SOLANO I, 939.

[32] *Dem. evang.*,1,10: SOLANO I, 268.271.

[33] *Hom. cat.* 15,19-20: SOLANO II, 157-158, donde dice: «Pues nosotros, en todo lugar y en todo tiempo y continuamente celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan...».

[34] *De fide,* 4,10,124: SOLANO I,536.

[35] *Ep.* 98,9: SOLANO II, 205, donde, comparando la pascua cristiana con la judía, afirma: «Así también decimos que en este día acontece, por la celebración del sacramento, lo que no acontece en ese día, sino que aconteció antaño. Cristo fue inmolado una sola vez en sí mismo *(semel immolatus in seipso)* y, sin embargo, es inmolado en el sacramento *(in sacramento immolatur)* para el pueblo, no sólo en las sucesivas solemnidades de la pascua, sino también cada día». Lo mismo en *Serm. de sacram.,* 22: SOLANO II, 335-338.

[36] *Dial.,* 4,58-59: SOLANO II, 1195-1197.

[37] Los textos más significativos, según R. SCHULTE *(Die Messe als Opfer der Kirche,* 14-16), son el *De fide catholica adv. Judaeos* 2,27, y el *De eccl. off.* 1,18

[38] *Etym.* 6,19,38.

distinción sacará la Edad Media. Isidoro subraya con lucidez admirable: la unicidad del sacrificio de Cristo y el de la Iglesia *(quod et in passione sua perficiens Christus implevit, quoque etiam apostolis in commemorationem suam fieri iussit* [39]), la inclusión en el «sacramentum sacrificii» de la eucaristía de todos los sacrificios anteriores y posteriores a Cristo, el carácter sacrificial de la eucaristía como «memoria passionis», la dimensión pneumatológica de este sacrificio *(operante invisibiliter Spiritu Dei),* y la dimensión sacramental de la misma eucaristía de la que participamos por el pan y el vino que son el cuerpo y la sangre de Cristo *(corporis et sanguinis Domini sacramentum* [40]).

Esta misma relación y unión entre sacrificio y memorial del sacrificio, entre sacramento y sacrificio (= *sacramentum sacrificii)* se encuentra expresada en los *sacramenarios* romanos (Veronense, Gelasiano antiguo, Gregoriano) y en la *eucología* del *Misal Romano.* Así, el *Veronense* dice que el sacrificio que se ofrece no es un sacrificio cruento, sino el sacrificio de Cristo que se actualiza por obra del Espíritu y que se hace presente en el pan y el vino que son el cuerpo y la sangre de Cristo [41]. Y el *Gelasiano* confiesa que, aunque hayan pasado los sacrificios materiales, la Iglesia ofrece un sacrificio que, por un misterio inefable, es siempre el mismo y único sacrificio de Cristo [42]. Como bien concluye B. Neunheuser, «según los claros términos de la liturgia romana, la celebración de la eucaristía es sacrificio de la Iglesia, porque ella ofrece dones en memoria de la muerte del Señor, de modo que su acción sacrificial no es otra cosa que la ofrenda del sacrificio del Señor, un ser-insertados en ese sacrificio, que así se hace presente sin por ello hacerse un nuevo sacrificio de Cristo. Este último permanece en su unicidad y es hecho presente, en cuanto único, a los celebrantes» [43].

[39] *De fide cath*, 2,27,1

[40] Ibid , 2,72,2. Cf R SCHULTE, ibid., 49-50

[41] Ve 1246 «Munus populi tui, Domine, placatus intende quo non altaribus ignis alienus, nec irrationabilium cruor effunditur animalium, sed sancti Spiritus operante virtute sacrificium iam nostri corpus et sanguis est ipsius sacerdotis» En un sentido semejante en Ve 1250, 1265 Ed L C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense* (Roma 1966) p.159, 160, 162.

[42] GeV 679 (=Ve 253)· «Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritualem tibi, summe Pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro et ineffabili mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur, pariterque et devotorum munus et remunerantis est praemium» Ed. L C. MOHLBERG, *Liber sacramentorum romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Roma 1968) p.105

[43] B NEUNHEUSER, *Sacrificio,* l c , 1820-1822, donde se puede ver el comentario a otros textos litúrgicos.

3. Edad Media

«Durante toda la Edad Media impera indiscutida la fe de que el cristiano en la eucaristía participa de la muerte sacrificial de Cristo. Prueba de ello es el apogeo de la alegoría rememorativa de la misa, que asocia los diversos ritos y oraciones de la misa a determinados acontecimientos de la vida de Jesús, y la convierte en un postacontecimiento dramático del destino de Jesús» [44]. No obstante esta constatación, se inicia y consolida un cambio importante: mientras para los Padres sacramento y sacrifico son indisociables, de modo que la eucaristía es sacrificial y sacramental inseparablemente *(sacramentum sacrificii)*, para los medievales se da una cierta disociación entre sacrificio y sacramento *(in mysterio-in veritate)*, viniendo a poner el acento en los dones objetivamente considerados como signo de la presencia real del Señor [45].

Pero no por ello se deja de confesar y afirmar que la eucaristía es la «memoria de la muerte de Cristo» («in memoriam mortis Christi immolatur»: P. Radberto). Así, *Pedro Lombardo* dirá:

> «Aquello que es ofrecido y consagrado por el sacerdote (puede) ser llamado sacrificio y oblación, porque es memoria y representación del verdadero sacrificio y de la inmolación hecha en el ara de la cruz. Porque Cristo, muerto una vez *(semel)* en la cruz, fue inmolado allí en sí mismo *(in semetipso)*, pero es inmolado diariamente *(quotidie autem immolatur)* en el sacramento, porque en el sacramento se realiza la recordación *(recordatio fit)* de aquello que tuvo lugar una sola vez *(semel)* [...] Este sacrificio es modelo de aquél; se ofrece lo mismo y siempre el mismo» [46].

Éste es también el testimonio de *Santo Tomás*, quien, aun dedicando poco espacio a esta cuestión, se plantea la pregunta de «si en el sacramento de la eucaristía se inmola Cristo» («Utrum in hoc sacramento Christus immolatur»), y afirma que en este sacramento se representa la pasión de Cristo, ya que contiene al mismo Cristo [47]:

[44] J. BETZ, *La eucaristía, misterio central*, 228-229

[45] M GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, 324-325

[46] *Liber IV Sent*, d. 9.2.

[47] Véase el reciente estudio de T D HUMBRECHT, *L'Eucharistie, «représentation» du sacrifice selon S Thomas*, a c , 355ss, donde el autor, después de estudiar el concepto de «representación» en Santo Tomás, analiza cómo lo aplica a la eucaristía y muestra cómo gracias al concepto «representación» puede explicarse el paso del único sacrificio de Cristo en la cruz al sacrificio de la eucaristía (p 365), y nuestra participación sacramental «Il y a donc, manifestement, un mode de représentation propre à l'eucharistie, qui tient respectivement à ce que l'unique immolation du Christ est représenté dans la célebration, et au

«No ofrecemos un sacrificio diverso del que Cristo ofreció por nosotros, o sea, su sangre. Por tanto, el nuestro no es otro sacrificio, sino el memorial del que ofreció Cristo» [48]. La eucaristía es sacrificio en cuanto que es «signum rememorativum» de la pasión del Señor, que fue el verdadero sacrificio [49].

Esta doctrina se mantendrá en los siglos sucesivos, aunque el acento vendrá a ponerse, más que en la acción sacrificial permanente del Resucitado, en la presencia de Cristo víctima sacrificada bajo los dones de pan y de vino, y de ahí que se explique más la transustanciación que el sacrificio, y que se tienda más a la adoración que a la participación (G. de Ockham y teólogos de la época). Con razón afirma E. Iserloh: «Ockham instauró una mentalidad teológica que no sólo no estudia la eucaristía como sacrificio, sino que hacía difícil a Lutero conciliar el carácter sacrificial de la misa con la revelación, y a los teólogos controversistas católicos defenderlo con eficacia» [50].

4. Reforma y concilio de Trento

Lutero, que en un principio se movió en el cuadro de la doctrina de la época, impulsado sobre todo por razones pastorales, reaccionó después dura y polémicamente contra la doctrina y la praxis eucarísticas de la Iglesia. Así afirma que

«la tercera cautividad de este sacramento consiste en el más impío de los abusos, y por ello el más generalmente admitido, el más persuasivo: la misa como buena obra y como sacrificio. De éste se han derivado tantos abusos, que han conseguido ocultar totalmente la fe en el sacramento y convertirlo en pura feria, en una tienda, en un contrato comercial» [51].

Y en su escrito «Sobre el abuso de las misas» (a.1522) leemos: «Decidnos, sacerdotuchos de Baal, ¿dónde está escrito que la misa es un sacrificio? O ¿dónde ha enseñado Cristo que es necesario sacrificar a Dios el pan y el vino bendito? ¿No oís? Cristo se ha sacrificado a sí mismo una sola vez, no quiere seguir siendo sacrificado por ningún otro; quiere que se haga memoria de su sacrificio. ¿Cómo podéis entonces ser tan audaces que hacéis del memorial un sacrificio? [...]

fait qu'à cause de cela nous sommes rendus participants des effets de cette immolation salvatrice, puisque l'immolation sacramentelle participe elle-même de la vertu de l'immolation du Calvaire» (p.371)

[48] *Comm in ep ad Hebr* X, lect. I

[49] *STh* III, q 73 a.4c y q.83 a 1

[50] E Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des W von Ockham* (Wiesbaden 1956) 162ss.

[51] De T Egido, *Lutero Obras,* o.c., 98.

Temo, más aún, sé por desgracia que vuestro sacrificio es un sacrificar de nuevo a Cristo» [52].

Como puede verse, Lutero rechaza abusos que también Trento rechazará, y aunque habla de «memorial del sacrificio», lo entiende de modo muy diferente a como lo entendió la tradición de la Iglesia. Él, como los teólogos de su época, no entiende ya el significado de la realidad sacramental del memorial cultual. Para Lutero, la doctrina de la Iglesia contradice sus principios doctrinales del «solus Deus», «solus Christus», «sola Scriptura», «sola gratia», «sola fide». Contradice el «solus Deus», porque la Iglesia afirma que Dios nos concede la gracia del perdón y la reconciliación por el sacramento, mientras en realidad el hombre solo puede recibirlo de Dios con gratitud. Contradice el «solus Christus», pues decir que se ofrece un sacrificio va contra el único sacrificio de Cristo, que sólo nos mandó «comer y beber». Contradice la «sola gratia», pues mientras la Iglesia afirma que se justifica por la eucaristía, la Escritura afirma que la justificación sólo procede de Dios. Contradice la «sola Scriptura», pues Cristo mandó a los vivos el hacerlo en su memoria, pero no a los muertos como propiciación por sus pecados. Y contradice también la «sola fide», porque mientras la Iglesia pone el acento en las obras, Dios nos pide sólo una fe confiada [53].

En definitiva, «la teología de Lutero es fruto de su radical concentración cristológica, que retrotrae todo el misterio de la salvación al pasado de la vida y sobre todo de la muerte de Cristo, desvalorizando la presencia y acción del Señor en la historia subsiguiente y sobre todo en la Iglesia, por su Espíritu y en virtud de la resurrección. De aquí se deriva una minusvaloración radical del sacrificio y de la oblación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, lo cual es desacertado y negativo, aun cuando se acentúe notablemente la función de Cristo como sacerdote» [54].

El *concilio de Trento* salió al paso de la enseñanza de Lutero defendiendo la doctrina permanente de la Iglesia sobre la eucaristía como «sacrificio memorial» de Cristo, tal como lo confiesa en su liturgia: «memores offerimus» [55]. Partiendo de que Jesucristo es el nuevo sumo sacerdote, en el que han sido superados el sacerdocio y los sacrificios antiguos, por su sacrificio ofrecido en la cruz de una

[52] *Vom Missbrauch der Messen* cit. B. NEUNHEUSER, *Sacrificio,* l c., 1825.

[53] Cf. L. LIES, *Eucharistie,* 204-206

[54] M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 338

[55] Sesión 22: DS 1738-1759. Cf. Th SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi und der Kirche Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient* Catholica 31 (1977) 51-65; S. MARSILI, *Il sacrificio della Messa nel Concilio di Trento,* l.c., 73-121. Véase también la bibliografía correspondiente en el cap.III

vez para siempre, afirma que el mismo Cristo, para que no se extinguiese su acción,

> «en la última cena dejó a su Iglesia un sacrificio visible en el que estuviera representado ("repraesentaretur") aquel sacrificio cruento que iba a realizar una sola vez en la cruz; y permaneciera su memoria hasta el final de los tiempos ("eiusque memoria"); y su eficacia salvífica se aplicara a la remisión de los pecados que cometemos diariamente [...], ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino [...], y se lo mandó con estas palabras: "Haced esto en memoria mía" [...]. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia. Porque habiendo celebrado la antigua pascua [...] instituyó una pascua nueva, que era él mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia [...] en memoria de su tránsito de este mundo al Padre» [56].

Y en el c.2 habla de la eucaristía como verdadero sacrificio propiciatorio, diciendo:

> «Y porque en este divino sacrificio que se realiza en la misa, se contiene e inmola incruentamente aquel mismo Cristo que una sola vez se ofreció a sí mismo cruentamente en el altar de la cruz (Heb 9,27), enseña el santo concilio que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio (pues por él obtenemos misericordia y perdón de los pecados) [...] Porque la víctima es una sola y la misma; el mismo que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el que entonces se ofreció en la cruz; sólo es distinto el modo de ofrecerse. Los frutos de esta oblación (de la cruenta) se reciben abundantemente por medio de la oblación incruenta...» (DS 1743).

Como puede apreciarse, Trento recoge en su respuesta la doctrina permanente de la tradición sobre la eucaristía como sacrificio. No se trata sólo de un sacrificio de alabanza o acción de gracias, sin efecto remisivo propiciatorio; ni tampoco de una simple conmemoración («nuda commemoratio»: Lutero) del sacrificio de la cruz en el sentido de un recuerdo puramente subjetivo; ni menos de una repetición de aquel único e irrepetible sacrificio de Cristo en la cruz. El sacrificio de la misa es la memoria *(anámnesis),* la «representación» memorial incruenta de la oblación cruenta de Cristo en la cruz. Es memoria llena de realidad objetiva que recuerda; representación celebrativa del misterio de la redención; aplicación de los frutos a quienes lo acogen con fe y conversión sinceras; sacramento *(mysterium)* del irrepetible sacrificio de la cruz, de modo que los celebrantes se sumergen y hacen propio aquel sacrificio, y como tal lo

[56] DS 1739-1742, de donde hemos resumido lo que más directamente se refiere a nuestro tema.

ofrecen al Padre. La eucaristía es, en fin, la nueva pascua del nuevo pueblo de Dios, en la que se conmemora la acción salvadora del Padre, por el misterio pascual, en la fuerza del Espíritu.

Sin duda, esta doctrina encierra las grandes afirmaciones fundamentales sobre el tema, en respuesta a los reformadores. Pero también manifiesta algunas *dificultades*. El concilio no quiso entrar en otras discusiones, pues los debates conciliares revelaban una gran inseguridad sobre el mismo concepto de sacrificio, sobre en qué consiste la identidad entre sacrificio de Cristo y de la Iglesia, sobre la forma de representación por los dones... A estas ambigüedades hay que añadir la dificultad de que la doctrina sobre la eucaristía se expuso en tres sesiones distintas, con intervalo considerable de tiempo, y por tanto con cierta separación de los tres grandes temas: presencia real (1551), comunión (1562), sacrificio de la misa (1562). El concilio, siguiendo la teología de su tiempo, insistió más en el tema de la presencia real, y trató el tema del sacrificio en sí mismo, sin su conexión directa y necesaria con el sacramento [57].

5. Teología hispana: Melchor Cano

En cuanto a *la teología hispana* de la época, cabe señalar la influencia de algunos teólogos en el concilio, como es el caso de *Melchor Cano*. El autor, ya en su estudio sobre los *Lugares teológicos* [58], y en controversia con los reformadores, aborda la cuestión del «sacrificio» y del carácter sacrificial de la eucaristía. Discute y responde a cada una de las objeciones de los protestantes (Lutero, Calvino, Melancton, Bucero), con argumentos escriturísticos, patrísticos y teológicos. Y, queriendo ofrecer una definición de sacrificio, dice:

> «Explicaturus igitur, quidnam sacrificium sit, quidque sua definitione contineat, illud in primis accipio, sacrificium proprium esse religionis opus, id est, ejus virtutis, quae cultum Deo et caerimoniam affert. Est enim sacrificium quasi sacrum factum, ut Gregorius ait [...] Illud deinde sumo, sacrificium speciem esse operis sacri et religiosi; atque adeo opus sacrum quasi genus esse sacrificii [...] Septem enim sacramenta agnoscit ecclesia, septem sacrificia non agnoscit. Non itaque quodcumque opus sacrum, quicumqueve religionis ritus est sacrificium [...] Quae causa necessaria est, ne nos sacrificia cum sacris aliis confundamus. Adde, quod in sacrificio hostiam esse opor-

[57] Cf. Th. SCHNEIDER, *Opfer Jesu Christi*, 56-62; B. NEUNHEUSER, *Sacrificio*, 1826-1827; M. GESTEIRA, *La eucaristía misterio de comunión*, 347-362, donde hace una amplia exposición de estas limitaciones de Trento al respecto.

[58] *Melchoris Cani opera* (Matriti 1785), c.XII, p.247ss.

tet, quae Deo immolatur, hostiam vero in omni religiosa caerimonia velle fingere, ridiculum est [ ] inveniemus sane sacrificium tunc solum esse, quum res aliqua sacra offertur Deo Ubi namque oblatio non est, ibi nec sacrificium quidem esse potest» [59]

Es, pues, claro que para Cano el sacrificio es un acto religioso por el que se da culto a Dios, y que ii plica además una oblación («hostia»), lo que no puede confundirse con cualquier ceremonia sagrada Por eso, los sacramentos son «res sacra», pero sólo la eucaristía es «sacrificium» Ahora bien, tampoco cualquier oblación u «hostia» es verdadero sacrificio («non itaque omnis oblatio sacrificium est»), puesto que la Escritura también llama oblación y hostia viva al la «alabanza de los labios» («sacrificium laudis»), a la ofrenda de nuestros cuerpos, al corazón contrito Por tanto, el sacrificio debe suponer algo mas En el caso de la eucaristía no se trata de un sacrificio cuya oblación haya de inventarse la Iglesia, sino del mismo sacrificio de Cristo, pues él mismo mandó que lo hiciéramos en memoria suya, de modo que no se puede separar la cena de la memoria de la pasión, el sacramento del sacrificio Veamos cómo se expresa el autor

«Christus enim non iussit ut dicamus haec in memoriam eius sed ut faciamus "hoc facite, ait, in meam commemorationem" Non est itaque in mysteriis hostia Christi dicenda solum, sed etiam facienda Symbolis ergo, et non verbis tantummodo sacrificii Christi memoria in altari repraesentanda erit Alioquin si manducatio est, non oblatio exemplar, et imago caenae erit, et imago sacrificii non erit *(y cita después como prueba el canon romano)* [ ] "Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram" Nullo ergo modo negari potest, quin ecclesia offerens corpus Christi et sanguinem in eucharistia, et Christi exemplo id faciat, et evidenti ratione ducta, et praecepto denique ipsius Domini impulsa» *(refiriendose luego al texto de Pablo «cuantas veces comeis bebéis anunciais la muerte del Señor»), argumenta* «Sic si apostolus dixit "Quotiescumque manducabitis", non necesse est interpretari caenationem dominicae mortis anuntiationem esse Voluit ergo Dominus, ut quae mensa est, ea sit nobis et altare, hoc est, ut non modo caenaremus, verum etiam sacrificaremus Quare idem instituit ut esse simul et sacramentum et sacrificium, quorum alterum Dominicae caenae, alterum dominicae mortis esse symbolum [ ] Illud praeterea animadvertendum censeo, quamvis Christus in caena nullum omnino sacrificium obtulisset, eo tamen quod dixit "Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur", et mox vero subjungit "Hoc facite in meam

[59] Ibid, 256-257

commemorationem", satis ostendisse, nos mystice corpus traditurosa, sanguinemque effusuros quod re ipsa aperte et sine mysterio ipse erat postea facturus Hoc scilicet, quod ego faciam, vos facite, sed ego faciam sacrificio cruento, vos facite in meam commemorationem incruento» [60]

Es evidente que la visión de Cano es mucho más completa de lo que con frecuencia indican algunos autores [61] Lo que ofrece la Iglesia en la eucaristía es verdadero sacrificio en cuanto que memorial («in commemorationem») del sacrificio de Cristo («memores offerimus») En ello ve Cano el cumplimiento de la voluntad de Cristo,

[60] Ibid , 268-269 En sentido parecido se expresaba Fray LUIS DE LEÓN, *Opera* IX *Reportata Theologica* Ed J RODRÍGUEZ DIEZ (Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1996) 106 110, donde dice « sacrificium est actus religionis et opus sacrum Nam (qui sacrificant, eo ipso testantur) divinam excellentiam et suam exiguitatem, quod est cultus gratissimus Deo Non autem omnis actus religionis est sacrificium proprie loquendo, sed ille actus in quo offertur Deo aliquod munus visibile et sensibile Nec satis est simpliciter offerre, sed etiam necesse est, ad perfectam rationem sacrificii, quod id quod offertur, aliqua ratione confici et consumi et immolari, id est interfici [ ] Ex his colliguntur de ratione sacrificii proprie dicti duo esse 1 ut sit oblatio alicuius rei sensibilis 2 ut res oblata aliquo modo consumetur Unde sacrificium possumus definire quod sit religiosa oblatio rei sensibilis loco nostro et pro nostris sceleribus consumenda [ ] Dubitari non potest quin hoc sacramentum eo modo quo celebratur et peragitur in missa habeat rationem veri sacrificii [ ] Hoc ipsum quod offertur (panem et vinum), ad imaginem mortis Christi, frangitur et panis cum vino miscetur, id est, corpus sanguine perfunditur et tandem consumitur a sacerdote» Como puede verse, el autor considera la oblacion y la consumicion como esenciales al sacrificio, que ritualmente se expresa por la fraccion y la conmixtion, como bellamente expresa CALDERÓN DE LA BARCA, «La devocion de la misa», en N GONZÁLEZ RUIZ, *Teatro teologico español* I *Autos sacramentales* (BAC, Madrid 1997) 698 «Que el partir despues la hostia / es el dividirse aquella / divina alma del humano / cuerpo, siendo la pequeña / particula que da al caliz / significacion perfecta / de que la divinidad / en el sepulcro se queda / unida al cuerpo y unida / al alma, quedando entera / tambien va entera a romper / de los infiernos las puertas / que volver las dos mitades / a unirse en la hostia postrera / es volverse a unir el cuerpo / y alma en la suma, en la excelsa / resurreccion suya, siendo / al quitarse alli la hijuela / que el caliz cubre, quitarse / de su sepulcro la piedra / con que al consumirle haciendo / que a la vista desparezca / es subirse al cielo, donde / por siglos de siglos reina» Este pensamiento encontrara su expresion y concision teologica, por ejemplo en la obra de los SALMANTICENSES, *Collegii Salmanticensis FF Carmelitarum Cursus Theologiae Moralis* t I (Matriti 1726) 155ss Alli se ofrece esta definicion de sacrificio «Quare sacrificium sic solet definiri Oblatio facta Deo per immutationem alicuius rei in signum supremi super res omnes dominii ex legitima institutione» Esta definicion entienden que se realiza en la eucaristia, y que se expresa en las palabras de la consagracion esencialmente Por lo que añaden «Per oblationem enim et consecrationem utriusque speciei mactatur, et occiditur Christus ut homo, non quidem cruente, sed incruente, et mystice, quatenus per consecrationem utriusque speciei ex vi verborum, quibus illa fit, corpus et sanguis Christi ad invicem separantur sub qua mystica mactatione et occisione, in qua salvatur sufficiens mactatio ad sacrificium, aeterno Patri offertur, et ea satis significatur, Deum supremum super res omnes habere dominium, vitaeque et mortis auctorem esse et hoc ex legitima Christi Domini institutione, ut iam fulcimus» (Punctum II, 7, p 156)

[61] Cf M GESTEIRA, ibid , 351-352

que no sólo mandó recordar con palabras, sino también con actos. Y tanto palabras como actos quieren ser «exemplar et imago» a la vez de la cena y del sacrificio de la cruz. Por eso son para él inseparables la mesa y el altar, el sacramento y el sacrificio, de los que la eucaristía es verdadero símbolo real. Sin duda, la doctrina de Cano tuvo una gran influencia en Trento. Es cierto que se puede dudar de su definición de sacrificio. Pero su explicación aplicada a la eucaristía supera toda ambigüedad, y es un ejemplo extraordinario de clarividencia teológica, y de superación de la división en la eucaristía de sacramento y sacrificio («Quare idem instituit ut esse simul et sacramentum et sacrificium»).

Esta visión puede completarse con la explicación que ofrecen *los Salmanticenses*[62] sobre quienes son los que ofrecen el sacrificio de la Misa («Qui sint offerentes in sacrificio Missae»), a lo que responden que en primer lugar es Cristo mismo («Chistus Dominus summus Sacerdos est offerens praecipuus in hoc sacrificio»); en segundo lugar, los sacerdotes en cuanto han sido consagrados para ofrecer el sacrificio en la Iglesia («quia in solis ipsis est potestas consecrandi, et offerendi corpus et sanguinem Christi, ut certum est in Ecclesia»); en tercer lugar, los bautizados no excomulgados, aunque no por sí mismos e inmediatamente, sino mediatamente y en unión con el sacerdote («non per se rigurose et immediate, sed tantum mediate per manus sacerdotum denominative»), lo cual puede hacerse uniendo la ofrenda de su vida, ofreciendo una limosna o encargando la misa («per actionem aliquam moventem sacerdotem ad offerendum, v.gr. per eleemosynam..), participando en el mismo sacrificio con sus respuestas y actitud («assistendo sacrificio, maxime adiuvando et respondendo»).

6. Vaticano II y documentos posteriores

El Vaticano II, más allá de toda intención polémica, ha recogido y expresado con claridad la doctrina sobre la eucaristía como sacrificio. Baste recordar algunos textos:

> «Nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte

[62] SALMANTICENSES, *Collegii Salmanticensis FF. Carmelitarum. Cursus Theologiae Moralis*, t.I, cap. II, punctum 1,7, p.159-160.

y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad...» (SC 47).

No sólo institución y mandato, sacrificio y sacramento aparecen unidos. Se habla de la centralidad y participación en este sacrificio, que es también de la Iglesia y de sus miembros «que se ofrecen a sí mismos junto con la víctima divina»:

> «Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella» (LG 11).
>
> «Es, pues, la sinaxis eucarística el centro de toda la asamblea de los fieles que preside el presbítero. Los presbíteros, consiguientemente, enseñen a fondo a los fieles a ofrecer a Dios Padre la Víctima divina en el sacrificio de la Misa y a hacer, juntamente con ella, oblación de su propia vida [...] Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con Él mismo» (PO 5).
>
> Este sacrificio, «en unión con el sacrificio de Cristo único mediador [...], se ofrece incruenta y sacramentalmente en la eucaristía» [63].

Esta enseñanza es desarrollada posteriormente en la *Ordenación General del Misal Romano* de 1969 [64], en la encíclica de Pablo VI *Mysterium fidei,* de 1965, y en la instrucción *Eucharisticum mysterium,* de 1967, en donde se ofrece una admirable síntesis de los aspectos centrales de la eucaristía:

> «Por eso la Misa o Cena del Señor es a la vez e inseparablemente: sacrificio en el que se perpetúa el sacrificio de la cruz; memorial de la muerte y resurrección del Señor, que dijo: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19); banquete sagrado, en el que, por la comunión del cuerpo y de la sangre del Señor, el pueblo de Dios participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la nueva alianza entre Dios y los hombres sellada de una vez para siempre con la sangre de Cristo, y prefigura y anticipa en la fe y en la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre, anunciando la muerte del Señor hasta que venga» (EM 3a).

Pero, sin duda, el documento posconciliar en el que se ofrece una mejor síntesis sobre la doctrina eucarística, y en concreto sobre su

[63] Y en PO 2: «Ahora bien, por el ministerio de los presbíteros, se consuma el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el sacrificio de Cristo, mediador único, que por manos de ellos, en nombre de toda la Iglesia, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la eucaristía hasta que el Señor mismo retorne».

[64] IGMR 2-3.7... Cf. también JUAN PABLO II, *Dominicae coenae* (24-II-1980), al tratar sobre «Sacralidad de la eucaristía y sacrificio» (cap. II): A. PARDO, *Enchiridion,* n.1041, p.312-316.

carácter sacrificial, es el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica.* Entre las denominaciones de la eucaristía nombra la de «Santo Sacrificio»:

> «porque actualiza el único sacrificio de Cristo Salvador e incluye la ofrenda de la Iglesia; o *también santo sacrificio de la misa, "sacrificio de alabanza"* (Heb 13,15. Cf. Sal 116,13.17), *sacrificio espiritual* (cf. 1 Pe 2,5), *sacrificio puro* (cf. Ml 1,11) *y santo,* puesto que completa y supera todos los sacrificios de la Antigua Alianza» (n.1330).

El texto, como se ve, no quiere deducir la denominación, sino que la recoge con los diversos calificativos que le da la Escritura, inclusivamente. Más explícitamente se nos habla del tema cuando trata del «sacrificio sacramental», especificándolo con las expresiones «acción de gracias», «memorial», «presencia» (t.V), en un deseo de apoyar una interpretación más completa, que ayude al mismo diálogo ecuménico. Y así, explica:

> «Cumplimos este mandato del Señor ("Haced esto en memoria mía") celebrando el memorial de su sacrificio. Al hacerlo, ofrecemos al Padre lo que él mismo nos ha dado: los dones de la creación, el pan y el vino, convertidos por el poder del Espíritu Santo y las palabras de Cristo en el cuerpo y la sangre del mismo Cristo: así Cristo se hace real y misteriosamente presente» (n.1357).
>
> (Y más adelante explicita más el sentido de «memorial del sacrificio»): «Por ser memorial de la Pascua de Cristo, la eucaristía es también un sacrificio. El carácter sacrificial de la eucaristía se manifiesta en las palabras mismas de la institución...» (n.1365).
>
> «La eucaristía es, pues, un sacrificio porque representa (= hace presente) el sacrificio de la cruz, porque es su memorial y aplica su fruto» (a continuación cita Trento: DS 1740) (n.1366).
>
> «El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la eucaristía son, pues, un único sacrificio: "Es una y la misma víctima, que se ofrece ahora por el ministerio de los sacerdotes, que se ofreció a sí misma entonces sobre la cruz. Sólo difiere la manera de ofrecer"» (n.1367).

En estos párrafos se recoge perfectamente la diversidad de aspectos que explican el que la eucaristía es sacrificio: porque es sacramento, memorial y representación de la pascua del Señor, es decir, de aquel único sacrificio de la cruz; y porque en ella, cumpliendo el mandato del Señor, ofrecemos al Padre, bajo el pan y el vino, aquello mismo que él nos ha dado: «el cuerpo que por nosotros entregó en la cruz, y la sangre que derramó por muchos para remisión de los pecados» (n.1365). Un mismo sacrificio, porque una misma es la víctima que se ofrece y el sacerdote que ofrece, aunque ahora de modo incruento y por manos de los sacerdotes.

Junto a este aspecto destaca el que la eucaristía es también sacrificio de la Iglesia, con estas palabras:

> «La eucaristía es igualmente el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, participa en la ofrenda de su Cabeza. Con Él, ella se ofrece totalmente. Se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. En la eucaristía, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de los miembros de su cuerpo. La vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo. El sacrificio de Cristo presente sobre el altar da a todas las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a su ofrenda» (n.1368).

El texto recoge lo que se había afirmado en el concilio, destaca cómo la ofrenda del cuerpo va unida a la de su cabeza, y sobre todo la dimensión existencial-espiritual de este sacrificio, en unión y agradecimiento a Dios. Más aún, a continuación aclara que esta unión e implicación sacrificial es de la Iglesia terrestre (representada en la jerarquía: n.1369) y de la Iglesia celeste (en comunión con la Virgen María, santos y santas: n.1370), lo que explica el que «el sacrificio eucarístico sea también ofrecido por los fieles difuntos» (n.1371). Por otro lado, explica igualmente que sacrificio y sacramento, banquete y sacrificio, no se pueden separar:

> «La misa es, a la vez e inseparablemente, el memorial sacrificial en que se perpetúa el sacrificio de la cruz, y el banquete sagrado de la comunión en el cuerpo y sangre del Señor. Pero la celebración del sacrificio eucarístico está totalmente orientada hacia la unión íntima de los fieles con Cristo por medio de la comunión. Comulgar es recibir a Cristo mismo que se ofrece por nosotros» (n.1382).

El carácter sacrificial de la eucaristía alcanza su verdadera expresión en la misma *liturgia*, en la «lex orandi» eucarística, sobre todo en las *anáforas*. En ellas, se une la anamnesis con la *prosphora* («al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo, te ofrecemos»: PE II); se une con la acción de gracias como sacrificio vivo y santo, a la vez que se afirma que la ofrenda de la Iglesia está unida a la víctima inmolada que nos reconcilia, y transforma nuestra vida en ofrenda permanente:

> «Así pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo [...], te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo.
>
> Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad [...]. Que él nos transforme en ofrenda permanente...» (PE III).

Se trata, sí, de ofrecer el único sacrificio agradable por el que Cristo nos ha redimido, pero un sacrificio que el mismo Dios «ha preparado a su Iglesia», para una salvación en acto que se extiende a todos los hombres en esta tierra («salvación para todo el mundo»), y también a los difuntos («acuérdate de todos aquellos por quienes te ofrecemos este sacrificio») (PE IV).

Pero, mientras la plegaria IV destaca la dimensión eclesial del sacrificio, la plegaria V pone el acento en su centralidad cristológica, y en su fruto de reconciliación:

> «Por eso, Padre de bondad, celebramos ahora el memorial de nuestra reconciliación [...] Dirige tu mirada, Padre santo, sobre esta ofrenda: es Jesucristo que se ofrece con su cuerpo y con su sangre y, por este sacrificio, nos abre el camino hacia ti» (PE V/a).

Este mismo aspecto, en relación con la pascua de Cristo, será destacado en las plegarias sobre la reconciliación, insistiendo en sus frutos, como son: la participación en el único sacrificio, la alianza y la paz, la reconciliación renovada:

> «Así pues, al hacer el memorial de Jesucristo, nuestra pascua y nuestra paz definitiva [...], te ofrecemos, Dios fiel y verdadero, la Víctima que devuelve tu gracia a los hombres» (PEr.I).
>
> «Al celebrar, pues, el memorial de su muerte y resurrección, te ofrecemos lo mismo que tú nos entregaste: el sacrificio de la reconciliación perfecta. Acéptanos también a nosotros, Padre santo, juntamente con la ofrenda de tu Hijo» (PEr.II).

7. Avances ecuménicos

El carácter sacrificial de la eucaristía fue desde el principio objeto de controversia teológica. Según los reformadores, la concepción de la Iglesia católica contradecía el «solus Deus» y la unicidad del sacrificio de Cristo ofrecido «de una vez para siempre».

Hoy, sobre todo el diálogo luterano-católico destaca puntos importantes de acercamiento, como son: la necesaria participación creyente de la comunidad que celebra; la unicidad entre el sacrificio de la cruz y el de la eucaristía; la participación en sus frutos de gracia, como es el perdón de los pecados; e incluso, por la comunión de todos en Cristo, la posibilidad de una plegaria por los difuntos [65]. El

[65] Cf. F. COURTH, *Die Eucharistie als Zeichen der Lebenshingabe Jesu*, l.c., 212-214.

documento en el que mejor se han expresado las convergencias y divergencias es el de la Comisión Mixta Católica Romana-Evangélica Luterana de 1978, *La cena del Señor*[66].

Comienza afirmando que la posibilidad del hombre de ofrecer un sacrificio a Dios radica en nuestra unión al sacrificio de Cristo, que debe conllevar la transformación de la vida cotidiana. Ahora bien, esta ofrenda cotidiana en unión a Cristo tiene su máxima expresión en la eucaristía, entendida como sacrificio de alabanza, por la Iglesia, de la creación entera (n.33), y como presencia del mismo sacrificio de Cristo que se entrega por nosotros, y llama a su Iglesia a unirse a esta entrega:

> «La Iglesia, que anuncia la muerte del Señor, es llamada ella misma a unirse a esta muerte. No sólo debe conocer y hablar de este sacrificio, sino también dejarse asumir por él. Muriendo con su Señor, debe estar preparada para resucitar con él» (n.34).

Por esta unión se reciben «los frutos de la gesta reconciliadora de Dios» (n.36). Se trata, pues, de la afirmación de que la eucaristía es un sacrificio de alabanza, en el que al único sacrificio de Cristo se une el sacrificio existencial en comunión con Cristo. Así se reconoce expresamente:

> «Nuestras dos tradiciones coinciden en ver en la eucaristía un sacrificio de alabanza. No se trata de una alabanza puramente verbal ni de una acción o un complemento que, por sus propias fuerzas, los hombres añadirían al sacrificio de alabanza y de acción de gracias que Cristo ofreció al Padre. El sacrificio de alabanza eucarística no ha sido posible más que por el sacrificio de Cristo en la cruz; de ahí que éste continúe siendo el contenido primordial del sacrificio de alabanza de la Iglesia».

Además de esta convergencia, se confiesa igualmente la unicidad e irrepetibilidad del sacrificio de Cristo en la cruz, que se hace presente en la eucaristía:

> «Católicos y Luteranos confiesan conjuntamente que, en la Cena del Señor, "Jesucristo está presente como el crucificado, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, como la víctima ofrecida en sacrificio de una vez por todas por los pecados del mundo". Este sacrificio no puede ser ni continuado, ni repetido, ni sustituido, ni completado; pero puede y debe ser eficaz de forma siempre nueva en el seno de la comunidad. Acerca del modo y la medida de esta eficacia, se dan interpretaciones distintas entre nosotros» (n.56).

[66] Véase A. G. MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, o.c., 292-320.

Las divergencias se plantean sobre todo en la interpretación de la eucaristía como verdadero «sacrificio de la Iglesia», como «sacrificio propiciatorio» [67]. No obstante, la importancia que la Iglesia católica da a la fe de los participantes, así como la correcta interpretación del *opus operatum*, junto con la aceptación de la participación de los frutos de la eucaristía por parte de los otros cristianos, facilitan el camino hacia el encuentro ecuménico en este aspecto. Es lo que reconoce el Documento de Lima cuando, reafirmando la eucaristía como sacrificio de alabanza, insiste en que es «memorial» y «sacramento» del único sacrificio de Cristo, en el que «la Iglesia ofrece su intercesión en comunión con Cristo, nuestro gran sumo sacerdote». Y desde esta clave de «intercesión» cree debe entenderse que sea «sacrificio propiciatorio»:

> «A la luz del significado de la eucaristía en cuanto intercesión es como pueden entenderse las referencias que se hacen en la teología católica al hablar de "sacrificio propiciatorio". Esto quiere decir que hay solamente una expiación, o sea, la del único sacrificio de la cruz, que cobra actualidad en la eucaristía y es presentada ante el Padre en la intercesión de Cristo y de la Iglesia por toda la humanidad» [68].

Tanto el *Catecismo evangélico de adultos* [69] como numerosos teólogos evangélicos reconocen hoy el carácter sacrificial de la eucaristía en el siguiente sentido: 1. En la eucaristía se hace presente el único sacrificio de Cristo en la cruz. 2. La comunidad ofrece, por la oración y el canto, la confesión de fe y los dones, un sacrificio de alabanza y acción de gracias. 3. Pan y vino representan la creación entera, por ellos la comunidad presenta lo que a Dios pertenece. 4. El amor de Dios en Cristo despierta y alimenta nuestro amor. Por la fe nos abrimos a este don. 5. Solamente participando en el sacrificio de Cristo recibe su sentido el sacrificio de los cristianos, por la entrega del corazón, el servicio en el mundo. No son nuestras obras lo que ofrecemos a Dios, sino nuestra entrega en unión con Cristo y por Cristo [70]. Más aún, la distinción de los reformadores entre «sacrificio propiciatorio», que sólo se dio en la cruz, y «sacrificio de acción de

[67] Así en el n.59 se reconoce: «Por parte de los cristianos de la Reforma, existe el temor de que el hecho de ver en la eucaristía un sacrificio propiciatorio contradiga el carácter único y plenamente suficiente del sacrificio de la cruz, y ponga en cuestión la unidad de la mediación de Cristo... Se creyó que, a causa de ello, se abría paso a una interpretación que dispensaba de recibir en la fe la gracia eucarística, mientras atribuía al sacerdote un poder sacrificial autónomo».

[68] *Comentario* al n.8: A. G. MONTES, I, 904.

[69] *Evangelischen Erwachsenen Katechismus* (Güthersloh 1975) 1111.

[70] Así resume F. COURTH, o.c., 212-213, lo que muchos teólogos evangélicos creen sobre la eucaristía como sacrificio.

gracias», que se da en la eucaristía, queda resuelta si se supera la separación entre *sacrificium* y *sacramentum*, y si se considera la eucaristía como el sacramento del sacrificio [71].

IV. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

A) La eucaristía, «símbolo y realidad» sacrificial

Siguiendo a A. Vergote [72], creemos que una explicación del carácter sacrificial de la eucaristía puede hacerse desde su dimensión antropológico-simbólica. Comienza señalando el autor cómo la estructura de la celebración eucarística se desarrolla según un ritmo ternario de oblación, sacrificio y comunión que, entendido adecuadamente, nos lleva a comprender desde su mismo simbolismo el contenido sacrificial. Por el gesto de la ofrenda del pan y del vino (presentación de los dones) se significa que se aparta algo de su uso común utilitario para ofrecerlo a otro como don que, conservando todo su valor humano, recibe un valor de signo de encuentro y de presencia, de reconocimiento de que la fuente de esos dones está en el Otro. La palabra interpretativa (de la Escritura), junto con el asentimiento humano (fe), da al pan y el vino el significado eucarístico. Por eso, la ofrenda del pan y el vino constituye por sí misma el lazo simbólico de intercambio y encuentro entre el hombre y Dios.

Ahora bien, esta ofrenda pasa a ser «sacrificio» cuando se renuncia de modo radical a su uso inmediato, a su dominación y a su posesión. Esta renuncia supone en algún modo una muerte existencial, dado que para ganar la vida hay que estar dispuesto a perderla. Tal «destrucción sacrificial» radicaliza el acto simbólico de la alianza religiosa, de la relación solidaria, del intercambio y unión con Dios, a la vez que lleva consigo la pacificación y seguridad subjetiva, ya que, al unirse de este modo a Dios, se adhiere a un principio superior de estabilidad. Tal sucede cuando, por las palabras de la plegaria eucarística y la acción del Espíritu, el pan y el vino se transforman en

[71] K. LEHMANN-W. PANNENBERG, *Lehrverurteilungen-Kirchentrenend?*, vol. I (Köln 1988), p.89-93: «Das Opfer Jesu Christi im Herrenmahl», donde se dice: «Verständlich wird die strikte reformatorische Unterscheidung zwischen dem Kreuzopfer und dem Lob- und Dankopfer der Gemeinde nur auf dem Hintergrund der Trennung von sacrificium und sacramentum. Kann diese als überwunden gelten, besteht für die reformatorischen Kirchen kein Anlass mehr, Kreuzopfer und Lob-bzw. Dankopfer grundsätzlich zu trennen» (p.93).

[72] A. VERGOTE, «Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie», en A. VERGOTE-A. DESCAMPS-A. HOUSSIAU, *L'Eucharistie symbole et réalité* (París 1970) 7-56.

el cuerpo y la sangre de Cristo, en vistas a la unión y comunión radical con Dios.

Será precisamente la comunión la que llevará a su punto culminante esta unión e intercambio iniciado en la ofrenda, en dos planos: uno vertical y otro horizontal. Vertical, porque el comer y beber supone la participación con Dios y de Dios, como gestos simbólicos fundamentales de la apropiación e interiorización. Y horizontal, porque por la oblación y la comunión el hombre, a la vez que incrementa su relación con los demás comulgantes, celebra el gozo de disponer de unos bienes terrenos, remitiéndolos a la fuente de todo bien. «El Verbo Creador se encarnó, en definitiva, no sólo para rescatar el mundo, sino para plenificar la presencia de Dios en el mundo. Desde entonces, el mundo puede ser investido de un poder simbólico que significa al Dios de Jesucristo. Y en la eucaristía se manifiesta y realiza este poder simbólico: las cosas de la tierra, sin perder su consistencia y su autonomía, devienen signo de esa presencia permanente» [73].

Así pues, por la institución de la última cena el pan y el vino vienen a ser signos de una nueva presencia de Dios en Cristo. Por las palabras proféticas y evangélicas esta presencia se actualiza de modo eficaz, y el pacto con Dios, propio de todo símbolo religioso, viene a ser alianza nueva. Los dones de la ofrenda, sin perder nada de su riqueza creatural y humana, nos indican que su verdadera fuente está en el Creador, origen de todo lo que existe, y que Cristo es el verdadero pan de vida eterna. Y si todo sacrificio expresa la muerte simbólica que da acceso a la vida nueva, en la eucaristía el sacrificio es asumido en la muerte real de Cristo, que da nuevo valor a nuestra existencia en el mundo sin abolir este mundo. Por la comunión participamos en la misma vida de Cristo, fundamento de una nueva solidaridad y unión con Dios [74].

En el mismo sentido afirma *O. González de Cardedal:* «La eucaristía es así el acto por el que toda la creación, la historia y los hombres vivos se hacen oferentemente presentes a Dios, en aquel amoroso rendimiento, en aquella agradecida alabanza y en aquel trascendimiento oblativo de la libertad personal que es el sacrificio. Porque el símbolo eucarístico del pan y del vino no es sólo un símbolo cósmico a través del cual toda la creación es reasumida por Jesucristo y puesta ante la faz del Padre, sino que es un símbolo social: pan y vino como fruto del trabajo conjunto de la humanidad» [75].

[73] Ibid., 44.

[74] Ibid., 55-56.

[75] O. González de Cardedal, «La eucaristía entre Jesús, la Iglesia y el mundo», en Id., *La entraña del cristianismo* (Salamanca 1997) 503.

B) Del sacrificio único de Cristo al memorial del sacrificio de la eucaristía

a) *Sacrificio único e irrepetible*

Cristo se ha ofrecido en sacrificio «de una vez para siempre» *(ephapax:* «semel pro semper»: Heb 7,27; cf. 9,12; 10,10). Con ello se expresa lo último y definitivo, lo escatológico e irrepetible, lo que en virtud de la muerte-resurrección perdura y mantiene su valor más allá del espacio y el tiempo. «En el Nuevo Testamento, el término *ephapax* es un término técnico que se utiliza para expresar la definitividad de la muerte irrepetible y de la salvación originada por ella» [76]. No se trata sólo de algo que sucedió una vez, sino también de algo que ya no puede volver a suceder porque, una vez escatologizado por la resurrección, ha venido a ser un acontecimiento permanente, es decir, está permanentemente sucediendo. «Jesús hace presente su sacrificio personal, que es su oblación pretérita asumida y plenificada en el ahora eterno de la resurrección, y siempre mantenida, a la vez que coexistente con cada momento del tiempo». Por eso es posible que en cada tiempo participemos y comulguemos con el sacrificio ofrecido de una vez para siempre, y que se continúa como ofrenda permanente [77].

b) *Interpretaciones del sacrificio de Cristo*

Ahora bien, ¿qué es lo que se hace presente y permanece de este sacrificio único de Cristo? *¿En qué consiste este sacrificio de Cristo?* No es posible ofrecer aquí un elenco completo de interpretaciones al respecto. Baste recordar brevemente algunas más importantes. Para algunos, como *R. Bultmann,* no es ni siquiera posible saber si Jesús dio a su muerte un sentido sacrificial, y si la entendió como acontecimiento salvador [78]. Otros, como *W. Kasper,* creen que este sentido debe deducirse de todo el conjunto de su vida, y no sólo de su muerte en la cruz [79]. Otros, en cambio, como *J. Jeremias,* creen

[76] G. STÄHLIN, art. *Hapax:* ThWNT Y, 381-382.

[77] Cf. P. BENOÎT, *Les récits de la Cène dans Lc 22,15-20: Exégèse et théologie* I (París 1961) 62-64. En el mismo sentido F. X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual,* o.c., 73ss; M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 374-376.

[78] R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960) 11-12. En parecido sentido se expresan otros autores: M. Marxsen, A. Vögtle, H. Kessler.

[79] W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1976) 140.

que Jesus da a su muerte un sentido expiatorio, identificándose con el Siervo doliente de Yahve (Is 53,4-12) [80]

La tendencia más amplia hoy es, sin embargo, a reconocer un cierto carácter expiatorio en la muerte de Cristo, pero superando una interpretación victimista, como castigo o venganza de un Dios cruel, como pena impuesta por un Dios justiciero capaz de castigar a su propio Hijo con la muerte , lo que correspondería más bien a una imagen arcaica y megalómana de Dios [81] Dentro de esta interpretación se dan variantes explicativas importantes Así, *J Moingt* cree que Jesus dio a su muerte un sentido sacrificial salvifico, pero no en el anterior sentido expiatorio, sino como el acto supremo de entrega y servicio a la humanidad [82] *L M Chauvet* considera que el sacrificio de Cristo consiste en su *kénosis,* en cuanto movimiento inverso al pecado de Adan, por el que consiente en vivir con-descendiendo hasta el extremo de una muerte en el silencio de un Dios que no interviene, ni siquiera para ahorrar este trance al justo Este sacrificio de Cristo implica una sacrificicación de los sacrificios inútiles de los hombres Su «morir-por» es la expresion última de su «vivir-por» [83] *O González de Cardedal* cree que el sacrificio de Cristo no es sino el despliegue pro-existencial en favor de la humanidad, de una relación pre-existencial del mismo hombre con Dios Jesús nos representa ante el Padre sin suplantarnos Se solidariza radicalmente con el destino humano, para responsabilizarnos en la lucha contra el mal, seguros de que su victoria será la nuestra [84] *M Gesteira,* por su parte, entiende que la *diakonía* de Jesús es su *thysía,* es decir, que la novedad del sacrificio de Cristo consiste en rendir un servicio a Dios no a traves de la mera negación de sí mismo, sino de la entrega abnegada en favor de los otros En Jesus, el sacrificio y el culto al Padre acaecen como *diakonía,* como servicio y entrega al hombre [85] Se-

[80] J JEREMIAS, *Teologia del Nuevo Testamento* 338-341, ID , *La ultima cena* 247-254 En la misma linea O Cullmann, J Coppens, P Benoît, J L Espinel

[81] Asi se expresaba C G JUNG, *Psychologische Typen* (Zurich 1950) 262 Y R BULTMANN, *Kerygma und Mythos* (Hamburg 1960) 42

[82] J MOINGT, *El hombre que venia de Dios* (Bilbao 1995) 102-120

[83] L M CHAUVET, *Simbolo y sacramento* (Barcelona 1990) 303-308

[84] O GONZALEZ DE CARDEDAL, *La soteriologia contemporanea* Salm 3 (1989) 267 317, ID , *La entraña del cristianismo* (Salamanca 1998) 463ss «La eucaristia en esta perspectiva es el gesto simbolico con que Jesus en un momento solemne se da y se dice a si mismo con simbolos y acciones, con gestos y palabras, se dice dando el signo de su vida "partida" para que sea "compartida", se dice diciendo que su cuerpo, que va a ser "desmembrado" por la violencia, se ofrece para que sea lugar de "inmembracion" para todos, se dice diciendo que su sangre, violentamente vertida, el la derrama para que fecunde vivificadora a todos los dispersos y reconduzca a los desviados volviendolos hacia el Dios de la vida» (p 480 481)

[85] M GESTEIRA, *La eucaristia misterio de comunion* 38-41 Y añade el autor «Por eso podemos ver en la *diakonia* de Jesus la raiz ultima de su existencia sacrificial, asi

gún *C Geffré,* el sacrificio de Cristo es el acto por el que ha podido llamar a Dios Padre, sustituyendo la relación «maestro-esclavo», que aboca al hombre a una lucha por el poder y el reconocimiento, por la relación «paternidad-filiacion», que supera toda relacion concurrencial del hombre con Dios, así como la imagen arcaica de un Dios celoso y feroz [86] Para *A Vanhoye,* el sacrificio de Cristo es sobre todo un sacrificio existencial, no un sacrificio ritual, al contrario de lo que sucedía con el sacerdocio antiguo La consagracion-mediacion de Jesús no se da en un movimiento ascendente de separación-purificación, sino en un movimiento descendente de *kénosis* y solidaridad fraterna (Flp 2,7, Heb 2,17-18) En él el culto toma cuerpo no en los ritos, sino en el corazon mismo de la existencia aceptando su condición humana a la vez que su relación filial con Dios Su «morir-por» no será sino la expresión suprema de su «vivir-por» [87] *J Moltmann* muestra, por otro lado, cómo supone una subversión radical de la relación de concurrencia del hombre con Dios No podemos pensar en Dios como Trinidad sino a partir de la cruz Se trata de un acontecimiento trinitario en el que se revelan de forma única no sólo las relaciones de Dios con el hombre, sino tambien las relaciones del Padre con el Hijo y viceversa Alteridad y similitud divina, paternidad y filiación no se excluyen, se integran en un mismo movimiento de amor [88] *R Beraudy* entiende que en el sacrificio de Cristo se da una verdadera subversión de las relaciones del hombre con Dios, una revolución de la imagen de Dios, pues supone el escándalo insondable de un Dios que, en la cruz de Cristo, su Hijo, nos ha manifestado como en ningún otro lugar su divinidad Si es cierto que el «Ecce homo» es el «Ecce Deus», hay que aceptar que Dios sólo se deja conocer como el incognoscible, como el Dios crucificado, despojado de sus atributos divinos Comparado con los demás sacrificios, el de Cristo es en verdad *hapax,* no sólo porque es un sacrificio existencial y no ritual, sino también porque esa existencialidad supone la renuncia al imaginario de un Dios poderoso y distante, y la de un Dios Padre que por su misericordia y perdón restaura unas nuevas relaciones no concurrenciales con Dios [89]

René Girard es quizás el autor que ha suscitado en los últimos años una mayor discusión con su interpretacion del sacrificio de

como el punto de arranque de la posterior interpretacion por la Iglesia apostolica, de la vida y muerte de Jesus como sacrificio» Cf J L ESPINEL *La eucaristia* 35-38

[86] C GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l interpretation* (Paris 1983) 149-187 Trad española *El cristianismo ante el riesgo de la interpretacion* (Madrid 1984) 147ss

[87] A VANHOYE, *Sacerdotes antiguos sacerdote nuevo segun el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984) 197 220

[88] J MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975)

[89] R BERAUDY, *Sacrifice et Eucharistie* (Paris 1997) 65-82

Cristo [90]. Partiendo de una comprensión de sacrificio como el proceso religioso ritual por el que un grupo se libera de su violencia interna, y por tanto de su culpabilidad, a costa de un «chivo expiatorio», afirma que la vida entera (instituciones, política, vida social...) está como enmascarada de procesos expiatorios. De este modo, las víctimas expiatorias rituales vienen a constituir como un *transfert* de exculpación y de reconciliación.

Jesús vino a desenmascarar este proceso sacrificial y él, al contrario de lo que sucede en los mitos de las diversas religiones, en lugar de apostar por los que quieren reconciliarse excusatoriamente a costa de las víctimas, toma partido por las víctimas sacrificadas, remitiendo la reconciliación a un hacerse cargo ético de tales víctimas: el forastero, el esclavo, el pecador, el enfermo, el huérfano. Con ello Jesús revela un Dios no violento, ni vengador ni justiciero, sino un Dios que se revela contra toda violencia. Si en Jesús hay una violencia, ésta es no sacrificial, al desenmascarar la violencia de los hombres con el fin de superarla, y más aún al denunciar de la forma más radical, con la violencia desencadenada con él mismo en la cruz, toda otra violencia. Por eso se puede ver personificada en Jesús al mismo tiempo la mayor violencia padecida y el rechazo más absoluto de la violencia. El reino que Jesús anuncia es el reino de la «absoluta no violencia», el reino de la perfecta «reciprocidad»: por eso él tiene que morir como víctima de un mundo siempre violento. De este modo su sacrificio se convierte en la denuncia y el rechazo más radical de todo otro sacrificio, en el antisacrificio. Para él no existe otro sacrificio que el del amor [91].

La eucaristía será para Girard la representación simbólica o la mímesis del acontecimiento sacrificial de Cristo, es decir, de su autodonación en sacrificio para la liberación de todo sacrificio, de su entraga antisacrificial en cuanto entrega que invierte toda violencia hasta la victoria del amor. La participación en la eucaristía será tambien la inmersión en la dinámica sacrificial y antisacrificial del mismo Cristo, y no el instrumento para controlar la propia violencia por medio de una víctima sustitutiva. El sacrificio de Cristo tiene un valor soteriológico, motivado por la relación con Dios Padre y el amor

[90] No es nuestra intención detenernos en un análisis de la opinión del autor. Véanse sus obras: R. GIRARD, *La violence et le sacré* (París 1972) (trad. esp. *La violencia y lo sagrado,* Barcelona 1983); ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (París 1978). Algunos comentarios al respecto: L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento,* 309ss; L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado* (Salamanca 1974); J. GUILLET, *R. Girard et le sacrifice:* Études 351 (1979) 95ss. Un estudio reciente en A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono* (Brescia 1999); ID., *L'Eucaristia come dono. Confronto con le tesi antropologiche di R. Girard:* RL vol. 86 (1999) 101-114.

[91] Cf. L. M. CHAUVET, ibid., 311-312.

a los hombres, que coimplica a todo hombre, y esta coimplicación se manifiesta y realiza en la eucaristía. Cristo realiza la obra y abre el camino, pero deja al hombre que acoja libremente su don, ofreciendo su vida en antisacrificio al modo como él lo realizó [92]. Y el signo de esta acogida es la eucaristía.

c) *La eucaristía, sacramento del sacrificio de Cristo*

Llegados a este punto, debemos ya preguntarnos cómo este sacrificio de Cristo es también el sacrificio de la eucaristía. La relación de la eucaristía con la *todáh,* con la alianza y con el banquete pascual, según vimos en otro momento, explica por qué desde el principio se le atribuyó un carácter sacrificial [93]. La tradición permanente de la Iglesia mantiene que el sacrificio de Cristo, su entrega y servicio existencial hasta la muerte-resurrección, se hace presente en la eucaristía «in mysterio», «in sacramento». No se trata, como dijimos, de un recuerdo subjetivo o un estímulo moral. Se trata de una presencia de la persona de Cristo con todo lo que constituye el «acontecimiento-Cristo»: su vida y su misión, el Reino y su misterio, su pasión-muerte-resurrección. Los aconteceres históricos concretos no se repiten, pero el acontecer salvador que implican, escatologizado ya en la resurrección, permanece para siempre, con toda su incidencia en la historia concreta de los hombres [94]. Esta acción sacerdotal-sacrificial-salvadora integral de Cristo, ahora eternizada por la resurrección, es la que se actualiza, se hace presente en la eucaristía, prolongando en el tiempo para los hombres el único sacrificio que sucedió y sigue sucediendo de una vez para siempre. F. X. Durrwell lo expresa con estas palabras:

«Cristo no abandona el acontecimiento pascual, ni va más allá de su muerte redentora. Queda eternizado en la actualidad del acontecimiento, ya que es eterna la glorificación que coincide con la muerte, en la que la muerte es redentora [...] La eucaristía no sobreviene, no es un sacramento pospascual, no se añade al acontecimiento pascual, que es escatológico, plenitud terminal. No es una reproducción o una renovación, no multiplica hasta el infinito el sacrificio de Cristo, ja-

[92] Cf. A. COLOMBO, *L'Eucaristia come dono,* p. 106-107: «Dire che il sacrificio di Cristo ha carattere salvifico, non significa affermare che abbia carattere strumentale. Esso infatti è motivato dalla relazione con Dio Padre, dall'essere Cristo Dio egli stesso e ció —a differenza degli effetti strumentali della vittima espiatoria girardiana— ha la forza di coinvolgere ogni soggetto in quella relazione innanzitutto con Dio».

[93] Cf. L. M. CHAUVET, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie:* LMD 123 (1975) 64ss.

[94] Cf. D. BOROBIO, *Cristología y sacramentología:* Salm 31 (1984) 5-47.

más repetido y jamás repetible. Es una manifestación en nuestro mundo [...] para que la Iglesia sufra la ósmosis del misterio pascual, compartiendo la misma suerte y el mismo nacimiento filial; para que ella comulgue de la salvación en su acontecimiento. La eucaristía es la transparencia del misterio pascual en las realidades de este mundo, la vitrina de la escatología en la vida terrena de la Iglesia, la presencia pascual y su revelación velada. Por consiguiente es sacrificio tanto como presencia y por ser presencia, ya que el Cuerpo de Cristo es también su sacrificio [...] Por tanto, no hay que distinguir, disociándolas, eucaristía-presencia y eucaristía-sacrificio; ya que la eucaristía es sacrificio por ser presencia... y es presencia por ser el sacramento del sacrificio» [95].

C) Sacrificio de Cristo y sacrificio del Cuerpo de Cristo, la Iglesia

La Iglesia ha afirmado siempre que la eucaristía es sacrificio de Cristo, y a la vez sacrificio de la Iglesia.

a) *De la pro-existencia al sacrificio*

Aunque toda la vida de Cristo puede calificarse como un «sacrificio» permanente, pueden y deben distinguirse diversos momentos: en la encarnación se encuentra el comienzo de una vida sacrificial, la cruz es el momento culminante del sacrificio, y la resurrección es su perfeccionamiento terminal (cf. Hch 10,5-10; Jn 3,16; 12,27). De estos tres momentos, el más específicamente sacrificial es la muerte en la cruz, la cual constituye no sólo una entrega martirial de sí mismo, sino también un verdadero sacrificio cultual, es decir, un acto de oblación, obediencia y alabanza a Dios Padre. El que Jesús anuncie su pasión y muerte, aplicándose lo anunciado del Siervo de Yahvé (Mc 10,45; Lc 22,37; cf. Is 53,10ss), y el que entienda su muerte como una verdadera «autodonación» o «autoentrega» por la salvacion de los hombres y el perdón de los pecados (Jn 3,16; Gál 1,4; Ef 5,2-25), no deja lugar a dudas sobre el carácter sacrificial de su muerte. Y el que la muerte de Cristo se relacione con la muerte del «cordero pascual», y Jesús se apropie de la expresión: «sangre de la alianza» (Mc 14,24), indican también con claridad que esta muerte se entiende como un sacrificio cultual. Pero lo que verdaderamente da valor sacrificial a la muerte de Cristo es su obediencia y sumisión

[95] F. X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual,* o.c., 58-60.

amorosa al Padre, y su entrega solidaria para la salvación del mundo (cf. Heb 10,4-10).

b) *El sacrificio de Cristo y los sacrificios de los hombres*

El sacrificio de Cristo lleva a cumplimiento lo anunciado en el Antiguo Testamento y supera todos los sacrificios antiguos. En este sacrificio se condensa todo el sentido de los sacrificios antiguos: la «expiación» o perdón de los pecados (Heb 9,28; 10,12); la alianza o nueva relación no competencial, sino de obediencia y amor entre Dios y el hombre (Heb 9,15-24); la consagración existencial, en cuanto que hace de la vida entera una ofrenda a Dios (Heb 5,8-9; 10,4-10; 13,15-16); la acción de gracias, en cuanto que reconoce a Dios como la fuente primera de la vida y la salvación (10,9-10; 2,12; 13,15).

Según Hebreos, el culto antiguo se basaba sobre un sistema de separaciones: entre Dios y la víctima (Heb 10,5-6), entre la víctima y el sacerdote (Heb 10,1-4), entre el sacerdote y el pueblo (Heb 9,7). Cristo, en cambio, presenta un sacrificio totalmente diverso. En vez de inmolar animales, ofrece su obediencia personal hasta la muerte (Heb 10,4-10); en lugar de ceremonias sacrificiales, entrega la propia existencia (Heb 9,14); más que separarse de los pecadores, muere por ellos para purificarlos (Heb 10,12; cf. Rom 5,8); lejos de separaciones, en él se da la unidad perfecta: entre Dios y la víctima que Dios acepta, entre la víctima y el sacerdote, entre el sacerdote y el pueblo. Por eso, su sacrificio es un sacrificio perfecto (Hch 5,9) y definitivo (7,27; 9,12) y eficaz en orden a la redención y purificación de los pecados (9,12-13). Un tal sacrificio sólo podía realizarlo quien poseía la plenitud del Espíritu, haciéndonos capaces también a nosotros de un culto espiritual: «Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto a Dios vivo» (Heb 9,14). La ofrenda de Cristo es el culto perfecto porque en ella y por ella Dios es verdaderamente glorificado y el hombre es verdaderamente santificado [96].

c) *Del sacrificio de Cristo al sacrificio de la eucaristía*

Este sacrificio de Cristo, que abarca su pre-existencia y su pro-existencia, toda su persona y toda su misión, todo su ser y su

[96] Cf. Una buena exposición al respecto en A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, o.c.

obrar, uniendo en nueva relación el movimiento descendente de Dios al hombre, y el ascendente del hombre a Dios..., es el mismo sacrificio que se hace presente en la eucaristía [97]. Se trata de un sacrificio «original», por ser distinto al de las religiones; «relativo», porque depende totalmente de Cristo, actualizando sacramentalmente el único sacrificio de la cruz; «memorial», porque es la memoria objetiva e «in mysterio» del acontecimiento pascual de Cristo; «eclesial», porque la presencia del sacrificio de Cristo sucede en la mediación de la Iglesia, que, como cuerpo de Cristo, es incorporada a la misma dinámica sacrificial. Como afirma J. Betz: «La misa como oblación de la Iglesia es un sacrificio propio (DS 1751), pero no absoluto; es un sacrificio, pero no independiente, sino relativo y memorial. El sacrificio absoluto es y seguirá siendo el sacrificio de la cruz. Éste se hace presente en forma de un banquete que es al mismo tiempo sacrificio, por tanto, de un sacrificio-banquete o de un banquete-sacrificio. Así pues, la misa es tanto memoria sacrificial como sacrificio memorial, *sacrificium Christi repraesentatum et sacrificium ecclesiae repraesentans.* Se podría llamar también a la eucaristía *oblatio oblationis Christi.* Ahora bien, la relación de ambos aspectos no es una yuxtaposición [...] sino una mutua implicación. El banquete sacramental está ordenado en sus elementos estructurales, acción y oración, y en todos sus momentos (preparación, disposición y comida del mismo) a la actualización del sacrificio de la cruz» [98].

d) *La eucaristía, sacrificio del «Christus totus»*

Es justamente este último aspecto el que debemos destacar en estos momentos. Ya sabemos cómo la tradición de la Iglesia reconoció que la eucaristía es *también «sacrificio de la Iglesia»,* sin que por ello se quiera ni repetir, ni añadir, ni hacer un doble del sacrificio único de Cristo. Las razones fundamentales son éstas:

En primer lugar, si la eucaristía es un sacramento, cuya estructura es la de una comida fraterna con los elementos celebrativos que la componen, esto quiere decir que es una acción de la Iglesia, en cuya

[97] Dice al respecto J ALDAZABAL, *La eucaristía,* 368-369 «En nuestra eucaristía se nos hace presente y se nos comunica la realidad pascual plena de Cristo Cristo se nos da como el acontecimiento pascual mismo El mismo es el que hace presente su sacrificio y nos lo comunica, sin que nosotros tengamos que repetirlo, actualizarlo, renovarlo Lo que sí sucede en la celebración es que la persona de Cristo y su acontecimiento pascual se nos hacen accesibles sacramentalmente, de algun modo se nos hacen experimentables con el gesto simbolico de participar en el pan y el vino eucarísticos El sacrificio de la eucaristía no se explica a partir ni del pan y el vino ni de nuestra accion, es el Kyrios, el "Christus passus" y glorificado, el que nos hace partícipes de su persona y de su pascua»

[98] J BETZ, *La eucaristía, misterio central,* o c , 282

mediación visible se realiza el acto sacramental, y cuya vida se ve implicada en el mismo acto. La acción externa expresa por sí misma una inmersión dinámica en el mismo acontecimiento sacrificial-pascual que se representa. Es decir, supone una participación, un con-sentimiento de los celebrantes en el mismo acto de autodonación de Cristo. El que es ofrecido permanece en unidad con aquel que ofrece, «se hace uno con aquellos por quienes se ofrece y uno mismo es el que ofrece y lo que se ofrece» [99].

En segundo lugar, podemos llamar a la eucaristía sacrificio de la Iglesia porque, siendo el sacrificio de la Cabeza-Cristo, no puede no ser también en alguna medida el de su Cuerpo-la Iglesia. La Iglesia, asociada a Cristo sacerdote, es sujeto de la acción eucarística, oferente en acción de gracias con Cristo víctima, mediación visible de la mediación invisible de Cristo, objeto de ofrecimiento en su unión a la obedicencia, al servicio y a la entrega del mismo Cristo. «Éste es —dice Agustín— el sacrificio de los cristianos: el ser muchos un solo cuerpo en Cristo. Lo cual lo realiza también la Iglesia en el sacramento del altar, bien conocido de los fieles, donde se demuestra que, en aquello que ofrece, ella misma se ofrece» [100]. La participación de la Iglesia en el sacrificio de Cristo «consiste en el asentimiento a la gracia de Cristo, a su "ser-para-nosotros", a través del cual nos insertamos en su existencia obediencial al Padre. El sacrificio de la Iglesia es, por tanto, el "sí" existencial, para que podamos ser rescatados a través de la obediencia de Cristo; es el "sí" a la inserción en la nueva alianza que se establece con la sangre de Cristo, o sea, a través de su obediencia» [101]. De este modo, la eucaristía sitúa a la Iglesia en la misma dinámica de pro-existencia, de solidaridad, de com-partición de la historia humana de Cristo, de modo que siendo expresión de la pro-existencia de Cristo, es también fundamento de la pro-existencia de la Iglesia y de su entrega sacrificial en favor de los hombres y como alabanza a Dios [102].

En tercer lugar, si Cristo es el nuevo Adán, la Cabeza de la nueva humanidad, y su obra salvadora debe prolongarse y llegar a todos los hombres, es preciso que en la actual economía se requiera la partici-

[99] SAN AGUSTIN, *De Trin.*, 4,14,19 SOLANO II, 430

[100] *De civ Dei*, 10,6 SOLANO II, 389

[101] A GERKEN, *Teología de la eucaristía*, 225

[102] Cf O GONZALEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 494-520 «De la misma manera que nosotros somos incapaces de ofrecer a Dios un verdadero sacrificio por nuestras propias fuerzas, así también debemos ser, por la fuerza de Cristo, asumidos en su propio sacrificio [ ] Así, unidos a nuestro Señor que se ofrece a su Padre, y en comunion con la Iglesia universal en el cielo y en la tierra, nos renovamos en la alianza sellada en la sangre de Cristo, y nos ofrecemos a nosotros mismos en un sacrificio vivo y santo que debe expresarse en nuestra vida cotidiana» (n 18)

pación y la mediación eclesial. El sacrificio pascual debe prolongarse en el sacrificio eclesial, de manera que es el «totus Christus» el implicado, por voluntad de Dios, en esta dinámica de sacrificio salvador. Y esto se manifiesta y realiza de modo privilegiado en la celebración de la eucaristía, en la que Cristo, por medio de las palabras y signos eucarísticos, incorpora, asocia e implica a la Iglesia a esta acción sacrificial, no sólo mientras dura el acto celebrativo, sino en toda su vida. Al ofrecer al Cristo que se entrega en servicio y amor por los demás, la misma Iglesia renueva esta misión y se dispone a entregar su vida por los demás, a lo largo de toda su actividad y presencia en el mundo [103].

En cuarto lugar, podemos afirmar que el sacrificio de la Iglesia sucede a través de un doble dinamismo: como movimiento que procede de la Cabeza hacia el cuerpo, de modo que de la entrega sacrificial de Cristo se deriva y exige la entrega sacrificial de la Iglesia; y como movimiento que retorna del cuerpo a la Cabeza, en cuanto que en la eucaristía se recogen los mil sacrificios de la vida de la Iglesia en sus miembros, que unidos al de Cristo constituyen la ofrenda viva del «Christus totus» [104]. Es lo que nos dice el Vaticano II cuando afirma:

> «Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella» (LG 11). «Los fieles, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante» (LG 10) [105].

Por tanto, no se trata ni de dos sacrificios, ni de dos sujetos oferentes: el único sacerdote y el único sacrificio es el de Cristo, pero implicando a la Iglesia como la mediación necesaria para la continuación, manifestación y realización en la historia de la dinámica sacrificial salvadora que, en-hacia-desde la eucaristía, quiere llegar a

[103] Así se expresa al respecto L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 317: «En esto radica la importancia de la dimensión que llamamos antisacrificial: no en la negación de lo sacrificial o de una de sus partes (el aspecto de reconciliación), sino la exigencia de convertir al evangelio todo lo sacrificial, para vivirlo de un modo filial (y, en consecuencia, fraternal), y ya no servil. Por eso precisamente la realización de esta fraternidad, que se fundamenta en nuestra filiación común, constituye, gracias a la práctica ética de la reconciliación entre los hombres, el lugar primordial de nuestro sacrificio. Esto es lo que nos da a vivir el antisacrificio de la eucaristía».

[104] Cf. M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión*, 381-382.

[105] Recuérdense los textos de diversos documentos, y de carácter ecuménico, anteriormente citados.

todos los hombres. Por tanto, en las palabras «unión», «coincidencia», «dependencia», «asociación», «participación», «coimplicación», unidas a «memorial», «sacramento», «memores offerimus»... se encuentran las claves de una explicación verdadera.

V. CELEBRACIÓN LITÚRGICA

a) **El sacrificio de los cristianos**

La celebración litúrgica no constituye toda la realidad del culto cristiano. Antes de celebrar el culto, el cristiano vive cultualmente, por el servicio y la ofrenda total de su vida. Antes de hacer liturgia, el cristiano es por su vida una liturgia viviente. Antes de ofrecer un sacrificio, entiende su vida como un sacrificio espiritual. Esta verdad aparece claramente afirmada en el Nuevo Testamento, donde se aplican a la vida cristiana los términos propios del sacrificio, y toda la vida es presentada como un «sacrificio espiritual» en oposición a los sacrificios (Rom 12,1; cf. 6,13.19; 7,5). El vocabulario cultual muestra con evidencia que el único servicio cultual *(latreía),* la única liturgia *(leiturgia)* la única acción sacerdotal *(hierateuein),* el único sacrificio *(thysia)* que agrada a Dios, debe tener estas características: *referencia al misterio pascual,* la pascua centro y fundamento (Ef 2,21; 4,15-16); *carácter espiritual,* «adoración en espíritu y en verdad» (Jn 4,23-24; Rom 8,15); *dimensión eclesial,* puesto que todos formamos parte de un Cuerpo (1 Cor 12,12ss; 1 Pe 2,5); *realización existencial,* entrega de sí mismo y de la propia vida, transformación de la propia existencia por la fe y la caridad (2 Cor 9,12; Flp 4,18). Desde esta relidad cultual puede entenderse cómo nuestro «sacrificio» de la vida puede ser asumido por Cristo en su propio sacrificio, no por razón de su incompletez, sino por necesidad de nuestra santificación.

b) **Los sacrificios de la humanidad y el sacrificio de la eucaristía**

Celebrar el sacrificio de Cristo, el de la Iglesia y el de la propia existencia cristiana no puede dejarnos indiferentes ante los mil sacrificios que atraviesan la historia cotidiana de los hombres. La locura de las cruces que los hombres vamos sembrando en el camino de la vida parece como si quisiéramos reducirla a un acto litúrgico que nada soluciona, o un signo que a pocos llega. Sin embargo, en este

signo se puede condensar el principio de una transformación, de una lucha por la justicia, de una solidaridad que prolongue la obra de Cristo entre los hombres, de una antisacrificialidad fundada en el sacrificio del amor. La eucaristía nos compromete en la misma dinámica del sacrificio, estando dispuestos a participar del mismo proceso sacrificial de Cristo. Esta participación se condensa en una frase: «Ser-para-los-demás siendo con-los-demás». Si de verdad celebramos el sacrificio en la eucaristía, no podemos no estar dispuestos a ser sacrificio en la vida. Y lo somos, no sólo viviendo, trabajando, luchando, alegrándonos y estando con-los-demás, sino sobre todo entregándonos, sirviendo, amando, consolando y siendo para-los-demás. Sólo podemos realizar esto cuando de verdad somos-para-los-demás, estando dispuestos a pensar más en ellos que en nosotros, a dar más que a recibir, a amar estando «auténticamente ahí», para los demás. La gratuidad del amor de Dios, debemos expresarla en la gratuidad del amor por los hombres [106]

c) **Los signos sacrificiales de la eucaristía**

Recordemos, en primer lugar, el principio según el cual todo lo que contiene de misterio la celebración eucarística debe expresarse y significarse en ella: el carácter de sacrificio lo mismo que el carácter de banquete deben encontrar su adecuada significación externa. No se deberá, por tanto, ni olvidar que el altar tiene que significar la mesa, ni prescindir del símbolo de la cruz; ni convertir la eucaristía en un ágape cualquiera, ni exaltar sólo el simbolismo sacrificial.

Pero ¿cuáles son los signos por los que se expresa el sacrificio? Sabemos que durante tiempo los teólogos se preocuparon ampliamente por esto [107]. Sin embargo, hoy es común la opinión de que el signo del sacrificio lo constituye la celebración total de la eucaristía,

[106] Como bien expresa M DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, insistiendo en el amor que Dios nos manifiesta en la eucaristía, como pura gratuidad, que responde al ansia del hombre, y a la que se responde con amorosa acogida «Amor de Ti nos quema, blanco cuerpo; / amor que es hambre, amor de las entrañas, / hambre de la palabra creadora / que se hizo carne, fiero amor de vida / que no se sacia con abrazos, besos, / ni con enlace conyugal alguno / Sólo comerte nos apaga el ansia, / pan de inmortalidad, carne divina / Nuestro amor encarnado, amor hecho hambre...».

[107] Baste recordar algunas opiniones Los «inmolacionistas», como *Suárez*, afirmaban que el signo del sacrificio es el cambio de la sustancia del pan y del vino. *Belarmino* lo veía en la destrucción de las especies por la comunión. *De Lugo*, en que Cristo después de la consagración venía a estar en un estado de «incapacidad». Entre los «oblacionistas», *Lepin* veía la oblación en el hacerse presente Cristo en el pan-vino *De la Taille* lo veía en la actualización del mismo sacrificio de Cristo. *Billot*, en la muerte mística que se da por la presencia de Cristo en las especies...

con sus palabras y gestos, y supuesto su carácter memorial y pneumático [108]. Más en concreto, se manifiesta en los momentos principales de la liturgia eucarística, como son: la presentación de ofrendas, la plegaria eucarística, la comunión.

Por la *«presentación de dones»* (pan, vino, colecta, otros dones...) se significa la fuente de todo don creatural que es Dios, unido al trabajo y esfuerzo del hombre. Es decir, la dimensión creatural-cósmica, personal-existencial, y social-eclesial del sacrificio de la Iglesia en y desde el sacrifico de Cristo.

Por la *«plegaria eucarística»* se expresa, sobre todo por medio de la bendición, las palabras de la consagración sobre el pan y el vino, los signos de elevación y veneración..., que se trata del verdadero sacrificio de Cristo al que es asociada la Iglesia, en alabanza a Dios Padre, y en la virtud del Espíritu Santo. La doxología final es el colofón de este sacrificio, con la participación del «amén» solemne de la asamblea.

Por la *«comunión»* se significa el fruto y finalidad del sacrificio, que es la comunión con y de Dios mismo, para la edificación del Cuerpo de Cristo en la tierra. Porque es sacrificio de comunión, se come el alimento que asimilado es vida en Cristo de todos los que nos unimos en el mismo cuerpo de Cristo. En este sentido, la comunión no sólo es parte integrante, sino también parte esencial del sacrificio eucarístico. El signo de la participación plena en el sacrificio es la comunión.

[108] Por ejemplo, B Neunheuser, J. Betz, H. Schürmann, J. Ratzinger, E. Rufini, F.X. Durrwell, L. Ligier, M. Gesteira, J. Aldazábal...

CAPÍTULO VIII

EUCARISTÍA, PRESENCIA TRANSFORMANTE

BIBLIOGRAFÍA

CASTELLANO, J., *Transustanciación. Trayectoria ideológica de una reciente controversia*: RET 29 (1969) 342ss; DThC XV, 1 (1946) 1396-1466; COLOMBO, G., *La transustanziazione:* Teologia 1 (1995) 8-33; CONNELL, R. J., *Substance and Transubstantiation:* Ang 1 (1993) 3-37; DIDIER, J. Ch., *Histoire de la présence réelle:* EsprVie (1977) 241-248; 305-314; 439-448; 471-480; DURRWELL, F. X., *La eucaristia, sacramento pascual,* o.c., 73-108; GERA, L., *Evolutio doctrinae de transsubstantiatione a Thoma de Aquino ad Joh. Duns Scotus* (Bonn 1956: tesis manuscrita); GESTEIRA, M., *La eucaristía en el Concilio de Trento:* Comm 7 (1985) 251-171; GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión,* o.c., 421-576; GUTWENGER, E., *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre:* ZKTh 83 (1961) 157-306; HOFFMANN, E., *Christi Gegenuvart in der Eucharistie* (Leutesdorf 1995); KOCH, O., *Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl?* (Múnich 1965); MARTÍN RAMOS, N., *La presencia eucarística según E. Schillebeeckx:* Comm 1 (1991) 19-56; 2 (1991) 167-196; 3(1991) 355-386; NEUNHEUSER, B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit:* HDG IV,4b (Friburgo de Br. 1963); PARRÉ, P., *Présence réelle et modes de présence du Christ:* QL 2 (1988) 163-184; RAHNER, K., «La presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor», en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1963) 367-397; ID., «Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la recepción de la comunión»: ibid., 397-411; RATZINGER, J., *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: ThQ 147 (1967) 129-158; RATZINGER, J.-BEINERT, W., *Transustanciación y eucaristía* (Madrid 1970); SALA, J. B., *Trassubstantiation oder Transsignifikation. Gedanken zu einem Dilemma:* ZKTh 92 (1970) 1-34; SAYÉS, J. A., *La presencia real de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1976); SCHILLEBEECKX, E., *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1967); ID., *La presencia de Cristo en la eucaristía*: Conc 24 (1967) 86-100; TILLARD, J. M. R., *La présence eucharistique du Christ:* Prêtre et Pasteur 78 (1975) 209-243.

I. CONTEXTO Y SITUACIÓN

Siguiendo nuestro esquema de desarrollo, nos fijamos en las tres perspectivas que, según nuestra opinión, mejor sitúan el tema.

a) Perspectiva antropológica

Existen para el hombre muchas formas de hacerse presente y de estar presente. Tales son, por ejemplo, la imagen estática (fotografía) o la imagen viviente (televisión, cine), la palabra hablada (teléfono, radio), o la palabra escrita (libro, carta), el signo material (regalo, objeto), o el recuerdo espiritual (memoria)... De entre todas estas formas de presencia, las más excelentes, desde un punto de vista humano, son la presencia física por el propio cuerpo y la presencia espiritual por el amor, que viene a ser el modelo más sublime de presencia cuando se unen en una única forma de estar presente, acogiéndose y dándose al otro desde el amor y por medio de la acción y expresión corpórea. La simple presencia corporal no supone, por sí misma, el máximo grado de presencia, aunque sea su máxima posibilidad. Puede tratarse, por ejemplo, de una presencia espacial (porque ocupa un lugar), de un simple «estar ahí» que me deja indiferente, e incluso que conlleva el mutuo extrañamiento, en disparidad y soledad. El máximo grado de presencia personal es aquel que se basa en el amor e implica la acción, la comunicación y expresión del propio cuerpo, porque es la presencia capaz de acoger al otro en su propia singularidad, como un «tú», y de comunicarse a él desde la profundidad del ser, y llegar hasta el verdadero encuentro interpersonal.

Pues bien, es justamente de este tipo de presencia personal, fundada en la entrega y el amor, y expresada a través de la realidad corpórea, de la que hablamos cuando nos referimos a la presencia de Cristo en la eucaristía, en las especies de pan y de vino. Cristo en la eucaristía asume el máximo grado humano de presencia interpersonal, haciéndola posible desde su existencia gloriosa, a través de una acción divina en el pan y el vino, que permite la máxima realización de comunicación y de presencia que el hombre podía imaginar: es la presencia visible de un Dios que continúa su historia de amor y autodonación con el hombre, y es capaz de comunicarse y hacerse presente dando a comer su propio cuerpo, a beber su propia sangre [1].

b) Perspectiva teológica

La presencia real de Cristo en la eucaristía ha suscitado siempre preguntas importantes, y ha enfrentado al creyente de forma muy especial con el misterio y la grandeza del poder de Dios. El mundo de

[1] D. Borobio, *Eucaristía para el pueblo*, o.c., 187-188.

las religiones desconocía una afirmación tan radical como la de «comer mi cuerpo-beber mi sangre». Para la concepción judía, y hasta para los propios discípulos de Jesús, tal afirmación resultaba escandalosa. Es verdad que ni Jesús ni sus discípulos pensaron en un comer o beber la carne-sangre biológicos de Cristo, sino en un comer-beber espiritual. Pero esto no disolvía la dificultad: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (Jn 6,52). Por eso, desde el principio la Iglesia intentó explicar el cambio del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, utilizando términos como «santificar», «transformar», «cambiar»... (sobre todo los Padres griegos). Pero, en cuanto se quiso racionalizar u objetivar materialmente la comprensión de este misterio, se vino a largas discusiones sobre el «qué y el cómo» de esta presencia (Edad Media). Los reformadores, sin negar la presencia real, rechazan el término «transustanciación», así como la permanencia de Cristo en las especies consagradas y por tanto el culto eucarístico, viniendo a ser este aspecto uno de los más conflictivos. Los mismos abusos prácticos en la Iglesia católica respecto a la eucaristía (separación de la adoración de la celebración, ritualismo eucarístico, estipendios...), unidos a concepciones que separaban sacrificio y sacramento o que instrumentalizaban el carácter propiciatorio de la misa, no siempre han facilitado una buena comprensión y expresión litúrgica de este aspecto. Después del Vaticano II, nos encontramos ante el horizonte de un planteamiento más evangélico y equilibrado, que debe responder a cuestiones tan importantes como: relación de la presencia eucarística con otros tipos de presencia; doctrina, significado e interpretaciones de la «transustanciación»; teorías recientes y diálogo ecuménico; originalidad de la presencia de Cristo en la eucaristía; sentido y finalidad de la permanencia en las especies consagradas...

c) **Perspectiva litúrgica**

Es evidente que la sensibilidad religiosa y la praxis de la mayoría de las comunidades cristianas respecto a la «presencia eucarística» ha cambiado radicalmente en los últimos años. La exaltación del momento consecratorio dentro de la misa (elevación prolongada, velas, campanillas, genuflexiones...) se ha moderado en formas litúrgicas más austeras, y se ha integrado más armónicamente en el conjunto de la anáfora y la celebración total. La adoración y el culto eucarísticos en sus diversas formas (visita al Santísimo, exposiciones, adoración nocturna, actos de desagravio, procesiones eucarísticas...) ha disminuido considerablemente. El acento se pone más en la celebración misma que en la adoración, más en la participación litúr-

gica que en los actos extralitúrgicos. Más aún, la participación en la eucaristía dominical ha venido a ser hoy en muchos casos no sólo la celebración central, sino incluso la concentración celebrativa casi exclusiva de muchas comunidades, y hasta con cierta frecuencia el único síntoma o expresión del ser y aparecer como cristianos en medio de este mundo.

Y, sin embargo, la misma comprensión de la presencia eucarística desde el magisterio, la teología y la liturgia nos habla de una ampliación o extensión del campo en cuyo interior debemos situarla. La presencia eucarística del Señor debe entenderse también desde su presencia extraeucarística en la Iglesia y en el mundo. Y la presencia en el pan y el vino eucaristizados debe comprenderse asimismo desde las diversas formas significantes de la presencia del mismo Cristo en la eucaristía: asamblea, palabra, altar... No es un Cristo dividido o en variedad de persona el que se hace presente, sino el mismo y único Señor resucitado el que, bajo formas diversas, manifiesta su presencia plena e integral, viva y dinámica para la transformación de las personas, de la comunidad eclesial, de la humanidad entera.

II. ACLARACIONES HERMENÉUTICAS

Es necesario clarificar desde el principio aquellos términos que definen e identifican el sentido de las cuestiones que tratamos.

a) **Presencia real**

En el caso de la eucaristía es la presencia no de una cosa u objeto, sino de la persona del mismo Cristo resucitado, con el que, gracias a su autodonación por la muerte y resurrección, nos encontramos y entramos en comunión. Es presencia «verdadera», porque se basa en sus palabras e implica su entrega por amor. Es presencia «real», porque hay identidad entre el Jesús histórico, el Señor resucitado y el Cristo eucarístico. Es presencia «sustancial» («per modum substantiae»), porque contiene la misma persona de Cristo y, a diferencia de su presencia en otros sacramentos, resalta la identidad (bajo forma sacramental) de los elementos consagrados con la persona de Cristo glorificado. Es presencia «permanente», porque es fiel y definitiva, no ficticia y transitoria. Es presencia «relacionada», porque debe entenderse en relación con las *diversas formas* de presencia en la celebración eucarística: 1, presencia «comunitaria», en la asamblea reunida; 2, presencia «evangélica», en la proclamación de

la Palabra, sobre todo el evangelio; 3, presencia «signal», en los diversos signos del altar, ministro; 4, finalmente, presencia «somática especial», en el pan y el vino consagrados. Se trata siempre de la presencia real y personal de Cristo, aunque diversamente significada, que alcanza su plenitud y su máxima identidad-densidad en la presencia en el pan y el vino transformados, destinada a una presencia y una transformación personal y eclesial, en compromiso y dinámica de una transformación del mundo hasta la plenitud escatológica.

b) **Sustancia-accidentes**

El concepto de sustancia ha servido a la Iglesia para expresar la identidad de los dones consagrados con el cuerpo y la sangre de Cristo, poniendo tal identidad en el núcleo esencial de esta realidad, y no en su apariencia de pan y de vino que no cambia. «Sustancia» es un concepto que se ha interpretado muy diversamente:

— En las ciencias naturales «se llama así a una masa concreta, compacta, homogénea en su estructura y constante» [2].

— La filosofía de la naturaleza entiende sustancia como subsistencia de un ser, como «ens in se et per se».

— La teología escolástica entendió sustantia en el sentido hilemórfico aristotélico, como unidad de *materia prima* y *forma substantialis.*

— La concepción actual explica que sustancia es aquello que subsiste, fundamenta y permanece en medio del cambio externo, el núcleo esencial de las cosas. En este sentido, pan y vino no son sustancias, puesto que les falta homogeneidad e inmutabilidad. Son aglomerados de moléculas y unidades accidentales. Sin embargo, pan y vino sí tienen una sustancia en cuanto compuestos de factores naturales y materiales, y del sentido y finalidad que el hombre les atribuye: «Hay que considerar como factores de la esencia tanto el elemento material dado como el destino y finalidad que les da el mismo hombre» [3].

— En comparación con accidente, «sustancia designa un ente que (negativamente) no es determinación inherente de otro, ni su principio metafísico parcial. Positivamente, es la realidad que ese ente afirma, que la tiene como propia, que "está en sí", y de esta manera, según las circunstancias, aunque no necesariamente, puede ser fundamento soportador de los accidentes. El concepto de sustancia

[2] J. BETZ, *La eucaristía, misterio central,* 294-296. Resumimos algunos aspectos tratados por el autor en este momento.

[3] Ibid., 295.

se realiza analógicamente en los diversos grados de ser, más débilmente a medida que se desciende», desde Dios, al hombre, a los seres creados [4].

— Una reinterpretación de la categoría sustancia es aquella que entiende que es «una manera de expresar la realidad personal del Resucitado», con insistencia en la identidad entre la realidad personal del Jesús terreno y la del Cristo resucitado y eucarístico. La línea divisoria entre las diversas formas de existencia de la única persona de Cristo no debe ponerse tanto entre su existencia histórica-corporal-resucitada y la del cuerpo eucarístico, sino más bien entre el cuerpo terreno-histórico por un lado, y el cuerpo escatológico del resucitado-eucaristizado por otro lado. «Ambos son plenamente reales: el uno en su realidad empírica, el otro en su realidad escatológica» [5].

c) **Transustanciación**

La presencia de Cristo en las especies «per modum substantiae» (Sto. Tomás) es una explicación comparativa del problema de la locación de Cristo en los elementos de pan-vino. Contribuyó a clarificar la presencia somática de Cristo, pero condujo a una interpretación cosista y poco personalista de esta presencia, así como a una minusvaloración de la riqueza simbólica de la eucaristía como banquete, y a un cierto olvido de la finalidad eclesial de dicha presencia. No obstante, el servicio que esta expresión prestó a la comprensión de la eucaristía fue grande desde su aparición a mediados del siglo XII, aunque el contenido se afirmara desde siempre [6]. La transus-

[4] K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Diccionario teologico* (Barcelona1970) 710-711. Cf. K. RAHNER, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*: ET IV (Madrid 1964) 367-396, donde dice: «Sustancia es aquello que en un decir adecuado, abarcadoramente valido, de la realidad [...] hace objetivamente que algo determinado, manifestado y ofrecido, sea verdaderamente pan y sólo eso, o no pan, sino el cuerpo de Cristo. Especie es la empírica imagen patente de una cosa tal y como dicha imagen se presenta a nuestro conocimiento experiencial no depurado por la crítica del punto de vista superior, mas abarcador y mas verdadero» (p. 388).

[5] M. GESTEIRA, *La eucaristia, misterio de comunion*, 482-485. Y mas adelante añade el autor: «La palabra sustancia sirve, pues, para expresar no solo la realidad personal de Jesús, sino también su realidad de "nueva creatura", y su carácter espiritual por la resurrección, no localizable, por tanto, en el espacio y en el tiempo, pero si capaz de hacerse presente realmente entre nosotros de manera similar a "como la sustancia" desborda los límites del espacio y el tiempo sin ser clausurada por ellos, pero sin que esto le impida concretarse y como plasmarse en la realidad individual» (p. 485).

[6] M. GESTEIRA, ibid., 496ss, resume la genesis y desarrollo de esta expresión, que nace con Rolando Bandinelli, luego papa Alejandro III († 1181), y despues es aceptada y

tanciación no es aniquilación o destrucción de la sustancia del pan y del vino, sino mutación y transformación en algo mejor («mutatio in melius *o* in nobilius»), ennoblecimiento y plenificación, lo mismo que sucede con el alimento en la persona: «la sustancia del pan y el vino se transustancian en algo mejor («in multo melius»), y esto no significa destruir las sustancias de pan y vino, sino más bien exaltarlas y ennoblecerlas» [7]. Por tanto, la transustanciación es la transformación de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, que acontece en la eucaristía, sobre todo en la anáfora con las palabras de consagración, y en virtud del poder de Dios por Cristo y el Espíritu, permaneciendo la realidad de las apariencias sensibles (especies eucarísticas) del pan y del vino, por lo que, aun viendo una realidad empírica de pan-vino, lo que por ellos se nos ofrece es su cuerpo y su sangre, es decir, la misma persona del Señor resucitado, y no otra cosa [8].

d) Transfinalización-transignificación

Algunos autores modernos han intentado explicar desde las categorías de «trans-finalización» y «trans-significación», lo que clásicamente se afirmaba con el término «transustanciación» [9]. Desde una crítica a la concepción escolástica de sustancia, a su análisis filosófico, a su pretensión de identificar misterio y expresión humana, a su fisicismo eucarístico, y a su pretensión dogmatizante del término «transustanciación», proponen una interpretación más antropológica, según la cual la sustancia del «pan-vino» se define por su rela-

utilizada ampliamente por Inocencio III (DS 782), el IV Concilio de Letran (DS 802), el II Concilio de Lyon (DS 860), el Concilio de Florencia (DS 1321) Las tres teorías que predominan en la epoca son 1 La que propugna la permanencia de la sustancia del pan y del vino juntamente con la del cuerpo y la sangre de Cristo (consustanciacion o impanación) 2 La que defiende la desaparición de la sustancia del pan y del vino y su sustitucion por la del cuerpo y sangre de Cristo 3 Y la que propone la transustanciación o conversión de una sustancia en otra

[7] ALBERTO MAGNO, *De Euchar*, d 3, tr 3, c 1, n 8 Cf H JORISSEN, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Munster 1965) 45ss También Santo Tomás es de esta opinion cf A M ROGUET, *L'Eucharistie* (Paris 1960) 372ss Comentario a la *Suma Teológica* Tambien M GESTEIRA, ibid, 496-505

[8] Cf K RAHNER-H VORGRIMLER, *Diccionario teologico*, 744-745, donde se afirma que la doctrina de Trento al respecto hay que deducirla del dato teológico y no de teoremas filosoficos ni con comprobaciones de mutacion empirica

[9] El tema fue objeto de propuestas, discusiones e intervencion del Magisterio, desde mitad del siglo XX Autores como B Welte, P Schoonenberg, E Schillebeeckx, J Ratzinger, E Schlink se ocuparon ampliamente de la cuestión, que luego intentaría clarificar PABLO VI en su enciclica *Mysterium fidei* de 1965

ción al hombre, por su destinación y finalidad. De modo que, por la consagración, Cristo cambia objetivamente esta sustancia del pan, es decir, su destinación, su función, su finalidad, viniendo así a recibir un nuevo significado y a ser signo verdadero de su presencia activa y de su santificación. Mientras con la transfinalización se indica la destinación y finalidad, la «relación-hacia» que se atribuye al pan y el vino, la transignificación indica el nuevo significado que adquiere la realidad a partir de aquel fin al que se le destina.

El problema que esta interpretación plantea en algunos casos es el de pretender suplantar, y no integrar, la transfinalización-significación en la realidad de la transustanciación, con lo que no se salvaría el cambio radical ontológico que se da en el pan y el vino consagrados. Hay que afirmar que la transustanciación no se explica sólo por la transfinalización-transignificación, pero las incluye. La transustanciación supone un cambio ontológico sustancial, en virtud de la palabra de Cristo, el poder del Espíritu y la intención-fe de la Iglesia (finalización), por el que en el pan y el vino se contiene la realidad nueva del cuerpo y la sangre de Cristo resucitado (significación), en la que a su vez se basa en plenitud la nueva finalidad y significado de las especies que contienen al mismo Señor resucitado.

Esto es lo que viene a decir el papa Pablo VI en la encíclica *Mysterium fidei:*

> «Realizada la transustanciación, las especies de pan y de vino adquieren, sin duda, un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada y el signo de un alimento espiritual; pero en tanto adquieren un nuevo significado y un nuevo fin en cuanto contienen una "realidad" que con razón denominamos ontológica. Porque bajo dichas especies ya no existe lo que había antes, sino una cosa completamente diversa; y esto no únicamente por el juicio de fe de la Iglesia, sino por la realidad objetiva, puesto que, convertida la sustancia o naturaleza del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, no queda ya nada del pan y del vino, sino las solas especies: bajo ellas Cristo entero está presente en su "realidad" física, aun corporalmente, aunque no del mismo modo como los cuerpos están en un lugar» [10].

e) Consustanciación

«Consustanciación» significa que en la eucaristía, aunque se hacen verdaderamente presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, co-

[10] *Mysterium fidei,* n.47: J. SOLANO, *La eucaristía. Textos del Vaticano II y de Pablo VI* (Madrid 1969) 160-161.

existen sin embargo con las sustancias del pan y del vino, sin que se dé una verdadera transformación de las mismas. Las realidades empíricas del pan y del vino siguen existiendo después de la consagración, son todavía en un sentido absoluto pan y vino, y no meramente sus especies [11].

Es un concepto que durante el primer milenio (patrística, medievales) tuvo cierta aceptación, cuando todavía no se había precisado y extendido la doctrina de la transustanciación. La consustanciación reinterpretada fue la concepción mantenida por Lutero y sigue siendo la del luteranismo moderno. Esta concepción fue rechazada por Trento (DS 1652).

f) Concomitancia

Con el concepto «concomitancia» se entiende «la presencia de Cristo entero, íntegro, en su cuerpo y sangre, en su naturaleza humana y divina, bajo cada una de las dos especies, de tal manera que en el pan no sólo se encuentra la «sustancia» o realidad del cuerpo, sino la realidad personal entera de Jesús con todo lo que ésta implica; y lo mismo bajo la especie del vino» [12]. Es la explicación más personalista de lo que se quiere decir cuando hablamos de presencia verdadera, real, sustancial de Cristo. Es igualmente una forma de salir al paso de falsas concepciones sobre una presencia de Cristo «partido o desmembrado en trozos», o muerto por la separación del cuerpo-sangre, o encerrado como en un receptáculo en las especies... Con ello se afirma sencillamente que Jesús está presente en la eucaristía como persona, y como persona viva, abarcando la totalidad de su ser y existir, de su misión y su misterio, de su muerte y resurrección. Más que reducir la presencia de Jesús a los dones, habría que afirmar que es el mismo Señor resucitado el que «abarca y comprende los dones (sin ser él abarcado por ellos); él los hace suyos, los incorpora y los convierte en parte de su propio ser, prolongándose en ellos, haciéndose presente en ellos y convirtiéndolos así en signos de su presencia en su cuerpo y sangre» [13].

[11] Cf. K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario teológico,* 120.

[12] M. Gesteira, ibid., 492-495.

[13] Ibid., 493. Este concepto es aceptado por la Iglesia católica sin dificultad. En cambio, Lutero y los reformadores lo discuten, sobre todo porque defienden la comunión bajo las dos especies a todos, como la forma de expresar la presencia total de Cristo en la eucaristía (cf. DS 1199).

III. COMPRENSIÓN HISTÓRICA

Sin duda, como ya indicábamos en otros lugares, la doctrina de la presencia real de Cristo en los dones del pan y el vino ha suscitado numerosas dificultades y ha movido a diversas explicaciones a lo largo de la historia: ¿Cómo puede alguien dar a comer su cuerpo o beber su sangre? ¿Cuál es el significado exacto que Jesús quiso dar a sus palabras: «esto es mi cuerpo»? ¿Puede reducirse a: «esta celebración significa y expresa todo lo que he hecho por vosotros, entregando mi vida por vuestra salvación»? ¿Hay que entender las palabras en sentido real o en sentido metafórico simbólico? ¿Qué es (contenido de presencia) lo que se hace presente de Cristo, cómo (modo de presencia) y para qué (finalidad de la presencia)?

1. **Escritura**

Las razones desde las que puede afirmarse la presencia real y personal de Cristo en la eucaristía (pan y vino), debemos encontrarlas en el Nuevo Testamento, y de forma especial en los relatos de la institución. Los autores suelen distinguir estos argumentos:

a) El *sentido semántico* de las palabras arameas (y de la versión griega), que Cristo empleó «sugieren que Cristo entregó el pan y el cáliz a sus apóstoles con una palabra «indicativa» y con una palabra «explicativa», que debieron sonar así: *Den bisry* = he aquí mi carne (según el relato paulino: «Mi carne sacrificada por vosotros»). Y las palabras del cáliz: *Dendamy di qeyamy* = he aquí mi sangre de la alianza (según el relato paulino: «de la nueva alianza derramada por vosotros»). Estas palabras sólo pueden entenderse en el sentido de que, en lugar de la carne real del sacrificio de pascua que está sobre la mesa, Jesús se da a sí mismo bajo las apariencias de pan y de vino como el nuevo sacrificio pascual (carne y sangre), para la comida [14].

b) Esta interpretación *realista se manifiesta claramente en Pablo.* Especialmente cuando se refiere a la *koinonía* con el cuerpo de Cristo resucitado y con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia: «El pan que partimos, ¿no es la comunión *(koinonía)* del cuerpo de Cristo?»

[14] AUER-RATZINGER, *La eucaristía,* o.c , 207-208 Añaden los autores «A partir de esta interpretación de las palabras de la institución, desde el tenor literal histórico (arameo), se advierte bien que el problema del significado del "es" sólo pudo plantearse dentro de la lengua y del ámbito cultural griegos, y que no pudo darse en el cenáculo una afirmación de tipo alegórico o metafórico» (p 208).

(1 Cor 10,15-17). La misma interpretación realista se encuentra cuando formula las consecuencias de una comunión indigna con el cuerpo y la sangre del Señor: «Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11,27-29). En este sentido puede entenderse también que cuando Pablo habla de «cuerpo entregado por vosotros» (1 Cor 11,24; Lc 22,19) se refiere no sólo al cuerpo que se entrega a la muerte, sino también al cuerpo que se entrega como comida. Tanto en Lucas como en Pablo se afirma una comunión o participación real que hay que entenderla en sentido realista y no meramente simbólico, pues por ella formamos un solo cuerpo, lo que implica la presencia real de quien nos unifica en su cuerpo [15].

c) También en *el evangelio de Juan* está claramente afirmada esta presencia real sacramental de Cristo: es el propio Jesús quien, por voluntad del Padre, da a comer su carne y a beber su sangre: «Mi Padre es quien os da a vosotros el verdadero pan del cielo» (Jn 6,32). «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (Jn 6,51). Todos los datos acentúan este realismo: la referencia al acontecimiento futuro («os daré»); el uso del verbo *trogein* (= «masticar»); el efecto escatológico («vida eterna»); el efecto de la unión que permanece («permanece en mí»); la interpretación espiritual («el espíritu es quien da la vida»: Jn 6,62-68) frente a una manducación naturalista y cafarnaíta.

d) Hay que afirmar que tanto *el mandato de Jesús:* «Haced esto en memoria mía», como la «entrega de su cuerpo-sangre» tienen un sentido realista, y no un sentido metafórico simbólico. En él se realiza la llegada del Reino, y la prolongación de este Reino es inseparable de su misma persona. Por lo que la eucaristía es a la vez la presencia de aquel que presencializa y realiza el Reino: el don del Reino es inseparable del Dador y Realizador de este Reino. Y dentro de esta afirmación hay que entender también la presencia de Cristo en los dones de pan y vino, como signos reales de una presencia de Cristo entero. Los mismos términos *soma (sarx)-haima* expresan la presencia de la persona entera, y de la persona entera en la totalidad de su ser y su misión, su muerte y su resurrección, su cuerpo resucitado y su cuerpo místico [16].

[15] Cf. E J KILMARTIN, *La Cène du Seigneur* (París 1976) 92-95

[16] En este sentido afirma M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunion,* 430-431. «La presencia real de Cristo en los dones no deberá ser entendida de una forma carnal; es una presencia real, verdadera y sustancial y no puramente metafórica o alegórica, pero real no en un sentido biológico, sino escatológico, y por ello espiritual y personal (que incluye la corporalidad, pero tal como es propia del Resucitado) Por otra parte, la presencia real somática no tiene por qué excluir la dimensión eclesial del cuerpo de Cristo

2. Patrística

Los Padres, ya desde el principio (reacción contra los gnósticos), afirmaron y explicaron la presencia real de Cristo en la eucaristía de muy diversas maneras [17]. Los testimonios son muy abundantes: Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, Hipólito, Cipriano, Tertuliano, Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Ambrosio, Agustín...

a) La riqueza de vocabulario y expresiones que emplean para indicar el cambio o transformación que se da en los dones del pan y el vino es significativa: se habla de «convertir-cambiar-transformar» (gr. *metaballein-metabolé.* Lat. *mutare, commutare, convertere).* Empleado por los Padres griegos (Justino, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia...) y latinos (Ambrosio, Fausto de Riez, Gregorio Magno...).

b) Se utiliza también la expresión «llegar a ser-devenir» (gr. *gignomai, gigneszai.* Lat. *fieri).* Es un «hacerse» que tiene su analogía en la encarnación del Logos. Sobre todo se encuentra en Ireneo, Justino, Orígenes, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo...

c) De modo semejante se usa el término «hacer-hacerse» (gr. *poiein, metapoiein.* Lat. *fieri, facere, efficere conficere).* Viene a significar «hacer de otra manera, transformar», al modo como el alimento se transforma en el cuerpo. Se utilizan también otros términos afines a éstos para indicar la «transformación» que se da en la eucaristía *(metaplasso, metastoicheioo; transfigurare, transire).* Se encuentran en Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Jerusalén, Juan Damasceno, Tertuliano, Agustín, Ambrosio...

d) Otro grupo de expresiones giran en torno a los verbos «santificar», «consagrar» (gr. *hagiazo, hagiazein.* Lat. *sanctificare, consecrare).* Se emplea sobre todo respecto a la intervención de Dios por su Espíritu para la transformación de los dones. Lo usan Clemente de Alejandría, Tertuliano, Gregorio de Nisa, Ambrosio, Cipriano, Agustín... Y de forma muy reseñable Isidoro de Sevilla, debido a la importancia que da a la acción del Espíritu en los sacramentos [18].

Es el Cristo total el que se hace presente, y por ello ciertamente la cabeza, pero también el resto del cuerpo»

[17] Cf J Betz, *Eucharistie in der Zeit* I/1, 302-318, Id , *La eucaristía, misterio central,* 288-292, M Gesteira, ibid , 431-445

[18] Recuerdese, por ejemplo, este texto de Isidoro, *Com Ps* , 103,15 Solano II, 1113 «Es necesario que se dé la conformacion *(conformatio)* del sacramento, para que la oblación que se ofrece a Dios, santificada *(sanctificata)* por el Espíritu Santo, sea conforme *(conformetur)* al cuerpo y a la sangre de Cristo».

e) En conclusión, podemos decir que, si bien los términos que hablan de «transformación» transmiten un sentido más dinámico, y los que hablan de «consagración» un sentido más estático, ambos sentidos deben complementarse. Del conjunto, sin embargo, parece predominar la concepción de que no es tanto Cristo quien «viene» a los dones y queda como «enmarcado», sino más bien los dones los que son transformados en Cristo, incluidos y enmarcados en su persona [19]. De cualquier modo, los Padres insistían en que, más que fijarse en aquello que ven los sentidos, es preciso creer en las palabras de Cristo y el poder del Espíritu, «que tienen tal fuerza, que cambian, transforman, "transelementan" el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre» [20]. Baste, como ejemplo, citar un texto de Juan Crisóstomo:

> «No es el hombre quien convierte las cosas ofrecidas en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino el mismo Cristo que por nosotros fue crucificado. El sacerdote, figura de Cristo, pronuncia aquellas palabras, pero su virtud y la gracia son de Dios. Esto es mi cuerpo, dice. Y esta palabra transforma las cosas ofrecidas» [21].

3. Edad Media

En el siglo IX, y más tarde en el siglo XI, tienen lugar las *controversias* eucarísticas. Recordemos cómo, mientras Pascasio Radberto subraya la plena identidad del cuerpo sacramental con el cuerpo histórico, Ratramno insiste en la distinción de ambos; en cambio, Berengario niega esta presencia real, ya que el pan-vino son sólo signo *(sacramentum),* que indican simbólicamente la «res sacramenti» o cuerpo y sangre de Cristo en el cielo, pero no lo contienen: los elementos no sufren ninguna transformación óntica.

Los *concilios* de la época defenderán la presencia real contra otras interpretaciones. Así, el *Sínodo Romano* (1059 y 1079) defiende la identidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo histórico de Cristo, y exige a Berengario la confesión de fe en la conversión del pan-vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (DS 690 y 700). También el concilio *Lateranense IV* afirma, contra los cátaros y albigenses, que «el cuerpo y la sangre de Cristo están contenidos verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies del pan y vino» (DS

[19] J BETZ, ibid., 300-318

[20] Así se expresa PABLO VI, *Mysterium fidei,* n 48

[21] *De prodit Iudae hom* Y,6 Cf *In Math hom* 82,5.

802) Y mas tarde el *concilio de Constanza,* condenando a Wycleff, defiende la presencia real y corporal de Cristo en el sacramento (DS 1153) Por su parte, el *concilio Florentino* (lo mismo que antes el de Constanza) afirma la presencia de Cristo entero en cada una de las especies (DS 1321, 1199)

Justamente este problema, el de la presencia de Cristo entero *en cada una de las especies,* fue un problema discutido en la Edad Media, debido a que los conceptos *corpus caro sanguis* se consideran en su sentido concreto como partes del hombre, y porque lo real viene a identificarse con lo objetivo, lo mensurable, lo fisico y carnal La respuesta a esta dificultad vendra por la explicacion que afirma que la presencia de Cristo se da «per modum substantiae», ya que la presencia sustancial esta exigiendo la presencia de la persona entera, pues un cuerpo y una sangre vivos solo pueden darse en union con la persona, en virtud de la union natural y de la concomitancia («vi concomitantiae»), que hace que este presente el cuerpo con la sangre y la sangre con el cuerpo, y con ambos el alma y la divinidad de Jesucristo [22]

Otro elemento que condujo al concepto *substantia* fueron las *distinciones* que se hacian durante la Edad Media *respecto al «cuerpo de Cristo» a)* Por un lado, la distincion del «corpus triforme» el cuerpo individual de Jesus (historico y resucitado), el cuerpo sacramental o mistico (el eucaristico), y el cuerpo eclesial (cuerpo de la Iglesia) *b)* Por otro lado, la distincion del «duplex corpus» el individual, real y personal del Jesus historico, y el eucaristico, como figura o cuerpo espiritual de Cristo [23] El concepto de *substantia* sera la clave para superar una distincion que pone en peligro la identidad, aunque resalta las diferencias Se trata de una unica realidad o *substantia* que se manifiesta de tres maneras bajo la forma fisica historica, bajo la forma sacramental eucaristica, y bajo la forma del cuerpo eclesial Por tanto, hay una identidad en la sustancia o en la esencia, pero hay una diversidad en el modo de ser y estar de Jesus en su existencia terrena, en su glorificacion celeste y en su sacramentalizacion eucaristica

Fue sobre todo *Lanfranco de Bec* (luego arzobispo de Canterbury † 1089) quien clarifico esta identidad y diferencia Después de afirmar la presencia de Cristo glorioso en los cielos, inmortal e inviolable, añade

[22] Cf J BETZ *La eucaristia misterio central* 293

[23] Cf H DE LUBAC *Corpus Mysticum L Eucharistie et l Eglise au Moyen Age* (Paris 1949)

«De manera que verdaderamente se puede decir que es el mismo cuerpo ("ipsum corpus") que fue tomado de la Virgen y al mismo tiempo no es el mismo ("et tamen non ipsum") Es el mismo ciertamente en cuanto a la esencia ("quantum ad essentiam") y a las propiedades y a la virtud de su verdadera naturaleza, pero no es el mismo ("non ipsum autem") si tenemos en cuenta las especies del pan y del vino [ ] Pues no creemos comer aquel cuerpo visible de Cristo o beber aquella misma sangre que iban a derramar los que le perseguian» [24]

Pero la presencia de Cristo en la eucaristia «ad modum substantiae» se consolida sobre todo con *Santo Tomás* El autor, que concibe la resurreccion como retorno del alma al cuerpo, y entiende que la diferencia entre la existencia terrena y la resucitada consiste sobre todo en que en esta ya no es posible la separacion del alma y del cuerpo, no tiene dificultad en afirmar que en la eucaristia se encuentra el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, el Cristo entero *(totus Christus)* No se trata de una presencia local, circunscrita a las dimensiones del pan-vino, sino de una presencia singular, sacramental [25] Esta singularidad consiste en que en la eucaristía se encuentra no sólo el cuerpo y la sangre de Cristo, sino su cuerpo entero con toda su estructura organico-corporea, pero sacramentalmente «per modum substantiae» Lo cual permite a Tomas superar una presencia local material, y a la vez afirmar una presencia real sustancial en los dones de pan y vino, que en cuanto signos sacramentales tambien suponen una cierta localización, pero que no impiden el defender una multilocación, que en definitiva se debe al poder de Dios, en quien el creyente deposita su fe [26] En cuanto a la diferencia de la presencia de Cristo en la eucaristía y en los demás

[24] LANFRANCO, *Liber de corpore et sanguine Domini* 18 PL 150, 430 C En el mismo sentido Guitmundo de Aversa, *De corpore et sanguine Domini ver*, 2 PL 149,1462 BC Cf B NEUNHEUSER, *L Eucharistie* o c , 50ss Tambien M GESTEIRA, ibid , 453ss

[25] ST TOMÁS, *STh* III, q 75 a 1 ad 2-3, III, q 75 a 5 ad 1

[26] Ibid , III, q 76 a 3 ad c y ad 2 3 «El cuerpo de Cristo esta en el sacramento segun el modo de la sustancia ("per modum substantiae"), es decir, segun el modo como la sustancia esta bajo las dimensiones pero no segun el modo de las dimensiones» Cf q 76 a 1 ad 3

Es la doctrina que se defendera posteriormente Tambien *la literatura hispana clasica* expresara este pensamiento Por ejemplo, Fray LUIS DE LEÓN *Opera IX Reportata theologica* Ed J RODRÍGUEZ DÍEZ (Real Monasterio de El Escorial 1996) 85, dice «In eo quod in hoc sacramento illae substantiae panis et vini non anihilantur sed transmutantur in meliorem et praestantiorem naturam, docemur quod qui sequuntur verba et praecepta Christi, quamvis negligant et jacturam faciant suae voluntatis et suarum rerum tamen nullo propterea detrimento afficiuntur sed meliorem et praestantiorem fiunt et, pro terrena sorte et conditione, divinam ac coelestem nasciscuntur » La transformacion escatologica que defenderan actualmente los autores (v gr F X Durrwell) esta cercana a esta explicacion de nuestros clasicos

sacramentos, es doble: la eucaristía contiene a Cristo mismo *absolute*, mientras los demás sacramentos lo contienen «in ordine ad aliud», en relación al sujeto que los recibe; por otro lado, el efecto primero de la eucaristía está «in ipsa materia» (transustanciación), mientras en el bautismo está «in suscipiente» (sujeto receptor) [27]. Pero, si bien Tomás parece fijarse más en el efecto conversivo-cristológico que en el personal-eclesial, no por eso olvida que el efecto o *res* última de la eucaristía es la unidad del cuerpo de la Iglesia: «el efecto (la *res* de este sacramento) es doble: uno significado y contenido, que es el mismo Cristo; y otro significado y no contenido, que es el cuerpo místico o la sociedad de los santos. Pues bien, quien toma este sacramento, por el solo hecho de hacerlo, indica que está unido a Cristo e incorporado a sus miembros» [28].

4. El concilio de Trento

Lutero no rechaza la presencia de Cristo en la eucaristía. Comienza planteándose la cuestión de la presencia multilocal de Cristo, no desde el concepto de *substantia*, que rechaza, sino desde el concepto de «ubicuidad» o presencia universal de Dios, creador de todo, que nos ha salvado por Cristo, y que todo lo llena con su poder y su presencia [29]. Por tanto, Lutero, además de no aceptar el concepto *substantia* ni el de «transustanciación», rechazando el imponerlo como dogma de fe, acepta el concepto de «consustanciación», afirma la ubicuidad por razón de la omnipresencia divina, y rechaza la permanencia de Cristo en las especies [30].

Zuinglio y Calvino, por su parte, extremarán la postura de Lutero, viniendo a negar la presencia real, tal como la entiende la Iglesia. *Zuinglio* defiende una presencia meramente espiritual de Cristo, como alimento del alma, que la acoge en la fe. El pan y el vino permanecen como elementos materiales ordinarios. La participación en

[27] *STh.* III, q.73 a.1 ad 3. Puede percibirse cómo ya se ha perdido en parte la perspectiva eclesiológica que destacara San Agustín.

[28] *STh.* III, q.80, a.4. Un breve comentario en J. M. TILLARD, *Carne de la iglesia, carne de Cristo*, o.c., 62.

[29] Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Trento sobre la eucaristía* (Barcelona 1975) 30-41; H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gütersloh 1954) 68-81; J. A. ALDAMA, *La doctrina de Lutero sobre la transubstanciación, según los teólogos del Concilio de Trento:* Archivo Teológico Granadino 42 (1979) 49-59.

[30] Véase su *Comentario al Padrenuestro, Sobre la Cena del Señor, De captivitate babylonica...:* Ed. T. EGIDO, *Lutero. Obras*, o.c., p.94-95, 352,360.

la eucaristía es un acto intencional y subjetivo en recuerdo de la salvación obrada por Cristo.

Calvino explica el tema de forma original. Según él, no es Cristo el que desciende al altar, a las especies de pan y vino; sino nosotros los que somos elevados hacia él, sentado a la derecha del Padre, en virtud de la acción del Espíritu Santo. La eucaristía es un impulso o *dynamis* hacia lo alto, no una atracción hacia la realidad terrena [31].

En *concilio de Trento,* en relación con este punto, además de defender la permanente doctrina de la presencia de Cristo en la eucaristía, condena la «consustanciación» y reafirma la «transustanciación», con estas palabras:

> «Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la eucaristía permanece la sustancia del pan y del vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las apariencias de pan y de vino, conversión que la Iglesia católica llama muy a propósito transustanciación, sea anatema» (DS 1652).

Y, apoyándose en las palabras de Cristo, añade:

> «... de ahí que la Iglesia de Dios siempre tuvo la persuasión, y ahora nuevamente lo declara en este santo concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo nuestro Señor, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. Esta conversión fue llamada oportuna y propiamente, por la Iglesia católica, transustanciación» (DS 1642).

Así se aclara el fundamento, sentido y alcance de la transustanciación. Su fundamento está en las mismas palabras de Cristo y en la tradición permanente de la Iglesia; su sentido es el de la afirmación del hecho de la conversión sustancial de los elementos y de la consiguiente identidad de los mismos con el cuerpo y la sangre del Señor; su alcance implica el rechazo de la consustanciación, pero no implica ninguna opción sobre cuestiones discutidas de escuela, ni el posible avance en otras formas de explicación.

[31] Véase una exposición más amplia en J. RATZINGER-W. BEINERT, *Transustanciación y eucaristía* (Madrid 1969) 18-39.

Después de Trento, tanto la confesión de fe del pueblo y escritores [32] como el magisterio de la Iglesia [33] seguirán insistiendo en la conversión sustancial, como lo prueban la *Confesión de fe tridentina* (DS 1866); *la Profesión de fe exigida a los Orientales* (DS 2535); la condena de la doctrina del *Sínodo de Pistoya,* que defendía que la transustanciación era una teoría más de los escolásticos (DS 2629); la enciclica de Pío XII, *Humani generis,* que defiende la transustanciación contra quie-

[32] Los *teólogos hispanos* de la epoca desarrollan el tema, siguiendo a Trento, y respondiendo a las diversas opiniones contrarias Buen ejemplo es F D SOTO, *Commentarium in IV Sententiarum,* t I (Salamanticae 1562) 432ss El autor resume su opinión en cuatro conclusiones «Prima Necesse est dicere quod Christi corpus incipiat esse in sacramento non aliter quam per conversionem [ ] Secunda conclusio Conversio non est conversionibus naturalibus similis, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta [ ] Tertia conclusio In hoc sacramento divina virtute tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi [ ] Quarta conclusio Conversio haec proprio nomine dici potest transubstantiatio» (p.432-433) La *literatura clasica hispana* confesará esta fe de modo admirable, sobre todo en los *Autos sacramentales,* como lo demuestran estos textos de CALDERÓN DE LA BARCA «Y el que aquel pan y vino / y aquel manná, que pasadas / sombras fueron, cumple hoy / su promesa en la Hostia blanca / de aqueste gran sacramento / pues faltando la sustancia / del pan y vino, y durando / dél los accidentes, pasa /a ser carne y sangre siendo / precio infinito a la paga / de la curación del hombre / en su infinita desgracia» *Obras completas* T.III *Autos sacramentales* recopilación, prologo y notas de A VALBUENA PRAT (Madrid 1991) «Tu prójimo como a ti», p 1442. Y en la explicación alegórica de la Misa que nos ofrece el mismo autor en «La devoción de la Misa», afirma «Pónese la hostia en el ara / y en fe de que presto sea / carne y sangre de Dios hombre / el vino y el agua mezcla / la preparación del cáliz / significando la inmensa / divinidad en el vino / y en menos noble materia / la humanidad en el agua / Por esto al vino no se echa / bendición y al agua sí / mostrando que una se eleva / por la hipostática unión / de las dos naturalezas / y otra, aunque se abata siempre / bendita está por sí mesma» N GONZALEZ RUIZ, *Piezas maestras del teatro teológico español* Y *Autos sacramentales* (BAC, Madrid 1997) 697 Y en «Los encantos de la culpa», en diálogo entre los sentidos y la fe-penitencia dice «Éste es el pan soberano / que veis ya sobre esta tabla / la penitencia os lo ofrece / que sin ella (cosa es clara) / que verle no merecía / el hombre con glorias tantas / Sentidos, esto no es pan / sino más noble sustancia. / Carne y Sangre es, porque huyendo / las especies que aquí estaban / los accidentes no más / quedaron en hostia blanca». ibid , p 475-476

[33] Baste recordar lo que afirmaba el *Catecismo Romano,* p II,3 Respecto a la diferencia de la eucaristía con los demás sacramentos. «Primeramente, los otros sacramentos se actúan en el momento de hacer uso de su respectiva materia, esto es, cuando efectivamente se administran a los fieles [.] En la eucaristía, en cambio, se realiza el sacramento con la consagración de la materia, y no cesa jamás de ser sacramento, aunque esté reservada en el sagrario Además, en los demás sacramentos no se realiza ninguna mutación en sus respectivas materias [.] En la eucaristía, en cambio, el pan y el vino se convierten después de la consagración en la verdadera sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo» Ed., P MARTÍN HERNÁNDEZ, *Catecismo Romano* (BAC, Madrid 1956) 444. En cuanto al significado espiritual de la eucaristía, añade. «Tres son las cosas inefables significadas por este sacramento La primera pertenece al pasado, y es la pasión del Señor [...] La segunda pertenece al presente, y es la gracia divina que nos concede este sacramento para nutrir y conservar la vida del alma [..] La tercera pertenece al futuro, y es el fruto de la felicidad y gloria eterna, que recibiremos un día en la patria celestial, según la promesa de Dios» (ibid., p.446). Como puede apreciarse, el Catecismo sigue fielmente a Santo Tomás.

nes piensan que es algo anticuado, o una especie de simbolismo (DS 3891)[34].

5. Impulsos de renovación durante el siglo XX

El siglo XX trajo consigo un intento de renovación y revisión de la doctrina sobre la presencia, y en concreto sobre la transustanciación. No es nuestra intención ofrecer un repaso crítico a estos intentos, sino presentar un breve resumen del panorama de planteamientos que se hicieron, y que en parte prepararon el Vaticano II[35]. Las *causas* que movieron a esta revisión fueron múltiples: contribución de la exégesis, y mejor conocimiento de la tradición patrística; crítica a la teología escolástica, acusándola de estatismo y contradicción con la ciencia moderna; re-interpretación de la doctrina de Trento en su contexto; valoración de las categorías «memorial», «símbolo», «presencia», que sitúan y llevan a comprender mejor la presencia eucarística; insistencia en la centralidad del misterio pascual, y de la presencia del Señor resucitado; impulsos provenientes del diálogo ecuménico, para superar divergencias; aportación de la filosofía personalista y la antropología modernas, para comprender mejor lo que define la identidad del ser...

En cuanto a los *autores* que más se implicaron en esta revisión, se pueden destacar los siguientes: *O. Casel,* en cuanto que al insistir en la presencia del misterio *(Mysteriengegenwart)* y en la categoría de memorial, ayuda a comprender la presencia en el pan y el vino en relación con el misterio pascual[36]. *K. Rahner,* quien, profundizando en la teología del símbolo, contribuye a comprender mejor qué significa la presencia real simbólica, y cuál es el alcance dogmático de la doctrina de la transustanciación (distinción entre explicación lógica y óntica)[37]. *H. de Lubac,* que con su «Corpus Mysticum» pone de manifiesto la íntima relación de la eucaristía con la Iglesia y viceversa[38]. *F. Selvaggi,* que estudia los conceptos clásicos de sustancia, unidad sustancial, accidentes, en comparación con la física moderna, queriendo explicar la mutación física que acaece en el pan y el vi-

[34] Cf J BETZ, *La eucaristía, misterio central,* 303-304

[35] Cf Una revisión y exposición de las diversas posturas en J A SAYES, *Presencia real de Cristo en la eucaristía,* o c , ID , *El misterio eucarístico* (Madrid 1986), AUER-RATZINGER, *La eucaristía,* 227-228, M GESTEIRA, *Eucaristía, misterio de comunión,* 524-552, A GERKEN, *Teología de la eucaristía,* 159-217

[36] O CASEL, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953)

[37] K RAHNER, «Para una teología del símbolo» *Escritos de teología* IV, 283-321, ID , *La presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor* ibid , 367-396.

[38] H DE LUBAC, *Corpus Mysticum,* o c

no [39] *C Colombo,* quien, en oposicion a Selvaggi, defiende que la conversión eucarística no es una cuestión física, sino metafísica, y que el cambio de la realidad sustancial no es perceptible ni mensurable por la experimentación física [40] *F X Leenhardt,* el cual, situándose en la mentalidad hebrea y en la línea de la transignificación, afirma que la Biblia valora las cosas no tanto por lo que son como por lo que son en la intención divina, por lo que significan en la historia de la salvación sustancia es una categoría religiosa, no física o metafísica [41] *J de Baciocchi,* quien, defendiendo que lo real se define por su relación a Cristo en el que todo subsiste y adquiere consistencia, afirma que el cambio eucarístico consiste en esa radicalmente nueva relación del pan y vino a Cristo que sucede por la autodonación del mismo Cristo a la Iglesia, significada de forma especial en estos dones [42] B *Welte,* que intenta explicar el sentido del cambio eucarístico por el nuevo sistema de relación, por el que una cosa se convierte en otra por ejemplo, el pan en signo de presencia de Cristo, el paño corriente en bandera [43] *P Schoonenberg,* el cual, partiendo de un análisis fenomenológico de signo y presencia, afirma que la existencia pneumática del Resucitado permite entender su presencia en la eucaristía como el Dador autodonante a través del banquete eucarístico, lo que hace que cambie la finalidad y significación de los dones, que se convierten así en signo y mediación de la nueva presencia personal de Cristo entre los hombres [44] *J Ratzinger,* que, también desde la clave personalista, insiste en la presencia personal esencial del Señor en su propio ser, incorporando a esta presencia el pan-vino, a los que hace signos verdaderos de esta presencia, de modo que la persona espiritualizada del Resucitado viene a ser la persona «transustanciada» de la eucaristía [45] *E Schillebeeckx* cree

[39] F SELVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna* Gre 30 (1947) 43ss, ID , *Realta fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica* Gre 37 (1956) 16-33

[40] C COLOMBO, *Teologia filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione* ScCtt 83 (1955) 89-124, ID , *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica* ScCtt 88 (1960) 23 55

[41] F X LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cene* (Neuchâtel-Paris 1948), ID , *Ceci est mon corps* (Neuchâtel-Paris 1955) 27 40

[42] J DE BACIOCCHI, *Le mystere eucharistique dans les perspectives de la Bible* NRTh 87 (1955) 561-580, *Presence eucharistique et transubstantiation* Iren 31 (1959) 149-164

[43] B WELTE, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munich 1960) 190-194

[44] P SCHOONENBERG, *Transustanciacion ¿Hasta que punto esta determinada historicamente esta doctrina?* Conc 24 (1967) 86-100 Su opinion aparece sobre todo en los art escritos en holandes y aparecidos en la revista *Verbum* 26 (1959) 148 157, 26 (1959) 314-327, 31 (1964) 395-415

[45] J RATZINGER, *Das Problem der Transubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie* ThQ 147 (1967) 86-100

que en la reflexión teológica sobre la eucaristia es preciso conservar el estadio de fe, el ontológico, pero no el de la filosofía de la naturaleza o comprensión física También es preciso distinguir diversos estadios respecto a la transustanciación según la finalidad o destinación que se da a las cosas el del sentido que se da al pan-vino al hacerlos signos de comunión interhumana en el convite, el de la dimensión religiosa que adquieren al destinarlos al convite pascual, el de la verdad cristológica que reciben al interpretarlos y destinarlos al banquete eucarístico, según el mandato de Cristo De ahí que la transustanciación sea transfinalización y transignificación [46]

Es evidente que esta muestra de autores no quiere agotar las aportaciones realizadas hasta el Vaticano II Otros muchos, de cuyas aportaciones nos estamos ayudando, han continuado la reflexion en los últimos años [47]

6 Vaticano II y documentos posteriores

Es imposible recoger aquí todos los lugares en los que se habla, de una u otra forma, de la presencia de Cristo en la eucaristía Baste recordar sus afirmaciones fundamentales

a) La *eucaristia es memorial* de la presencia del sacrificio de la cruz

> «Cristo instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurreccion» (SC 47 Cf SC 6,10, LG 28, PO 13)

b) La *eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento,* es sacrificio en cuanto es sacramento y viceversa

> «Por consiguiente, en la misa el sacrificio y el banquete sagrado pertenecen a un mismo misterio hasta el punto de estar unido el uno al otro con estrecho vinculo Pues el Señor se inmola en el mismo sacrificio de la misa cuando "comienza a estar sacramentalmente presente como alimento espiritual de los fieles bajo las especies de pan y de vino"» (EM 3b, MF 34)

c) La *presencia* de Cristo en la *eucaristía es diversa y está relacionada* con otras presencias

[46] E Schillebeeckx, *La presencia real de Cristo en la eucaristia* o c , 84-96

[47] Recuerdense sobre todo los autores a los que nos referimos con cierta asiduidad J Betz, M Gesteira, A Gerken, F X Durrwell, J Aldazabal, L Lies

«Cristo está siempre presente a su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro [...] sea sobre todo en las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos [...], está presente en su palabra... (SC 7). Está presente en la oración de la Iglesia, en los pobres, los enfermos, los presos...» (CEC 1373).

d) La presencia en las especies de pan-vino se da continuando el *encargo del Señor* a los Apóstoles (IGMR 55d), y en *virtud de la epíclesis* por la que estos dones se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo:

Por la epíclesis, «la Iglesia [...] implora el poder divino para que los dones que han ofrecido los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, y para que la hostia inmaculada que se va a recibir en la Comunión sea para salvación de quienes la reciban» (ibid. 55b).

e) Se trata de una *presencia singular,* que eleva a la eucaristía sobre los demás sacramentos, e implica las siguientes características:

«En el santísimo sacramento de la eucaristía están "contenidos verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por consiguiente, Cristo entero"» (cf. C. Trento: DS 1651). «Esta presencia se denomina "real", no a título exclusivo, como si las otras presencias no fuesen reales, sino por excelencia, porque es sustancial, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente» (MF 39)» (CEC 1374).

f) La transustanciación *no se puede reducir a la transfinalización ni a la transignificación,* aunque las implica:

«No se puede [...] disertar sobre el misterio de la transustanciación sin decir una palabra de la admirable conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su sangre, conversión de la que habla el concilio de Trento, de suerte que se limiten solamente, como dicen, a la "transignificación" y "transfinalización"...» (MF 11. Cf. CEC 1375-1376).

g) La presencia de Cristo en las especies *es permanente* y dura todo el tiempo que éstas subsisten:

«La presencia eucarística de Cristo comienza en el momento de la consagración y dura todo el tiempo que subsistan las especies eucarísticas. Cristo está todo entero presente en cada una de las especies y todo entero en cada una de sus partes, de modo que la fracción del pan no divide a Cristo» (cf. C. Trento: DS 1641). Por lo cual es lícito

y deseable el culto de la eucaristía «no sólo durante la misa, sino también fuera de la celebración» (CEC 1377-1378).

h) La eucaristía *es y permanece un misterio,* cuya explicitación y fórmulas de fe debe proseguirse, pero «de modo que al progresar la inteligencia de la fe permanezca intacta la verdad de la fe» (MF 15ss.25). Siempre entendiendo que el misterio de esta presencia ha de explicarse en relación con otras formas de presencia de Cristo: en la Iglesia orante, en quienes realizan obras de misericordia, en la Iglesia peregrina, en la Iglesia que predica, la que gobierna, la que santifica por los sacramentos, y sobre todo la que celebra la eucaristía (ibid. 35-39).

7. Perspectivas ecuménicas

Hay que reconocer con gozo los avances que en este punto se han dado también en el diálogo ecuménico.

a) *Se reconoce las «diversas presencias»* de Cristo en la eucaristía, cuya máxima densidad y realismo se da en los signos eucarísticos, destinados a la comunión:

> «Cristo está presente y activo, de diversas maneras, en la entera celebración eucarística (... palabra... comunidad... ministro). El cuerpo y sangre de Cristo se hacen realmente presentes y son realmente ofrecidos, pero están realmente presentes y son ofrecidos a fin de que, recibiéndolos, los creyentes puedan estar unidos con Cristo el Señor» [48].

b) Se confiesa una *presencia singular de Cristo entero* en la eucaristía, con las características que confiesa la Iglesia católica:

> «En el sacramento de la Santa Cena, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está plena y enteramente presente con su cuerpo y con su sangre bajo los signos del pan y del vino [...] Nuestros documentos confesionales dan testimonio común de que, en este sacramento, Jesucristo está "realmente", "verdaderamente" y "sustancialmente" presente. Esta clase de presencia apenas puede expresarse con palabras [...] A esta presencia nuestras tradiciones la han denominado "sacramental", "sobrenatural", "espiritual". Estos conceptos tienen matices distintos en las dos tradiciones; pero en conjunto se oponen tanto a una forma de presencia espacial o natural, como a una noción puramente conmemorativa o figurativa del Sacramento» [49].

[48] *Declaración de Windsor,* entre católicos y anglicanos (1971).
[49] *La Cena del Señor,* n.16: A. G. MONTES, I, 298.

c) Esta presencia de Cristo en la *eucaristía es real, única, viva y activa,* no dependiente de la fe individual, pero que la exige para ser reconocida:

«La forma de presencia de Cristo en la eucaristía es única [...], lo que Cristo declaró es verdadero [...] La Iglesia confiesa la presencia real, viva y activa de Cristo en la eucaristía. Aunque esta presencia no depende de la fe individual, todos admiten que se requiere la fe para discernir el cuerpo y la sangre de Cristo» [50].

d) Más aún, según el Grupo de Dombes, esta presencia, que sucede en virtud de la palabra de Cristo y el poder del Espíritu, *supone una «conversión del pan y del vino»:*

«En virtud de esta palabra creadora de Cristo y por el poder del Espíritu Santo es como el pan y el vino se convierten en sacramento, y por tanto comunicación del cuerpo y la sangre de Cristo» [51].

e) Existe, pues, una cercanía de lenguaje y de contenido, aunque existan *diferentes formulaciones,* que todavía exigen un esfuerzo de diálogo. Así lo reconoce el documento *La Cena del Señor,* refiriéndose a católicos y luteranos: «Católicos y Luteranos confiesan en común la presencia real y verdadera del Señor en la eucaristía. Existen diferencias en cuanto a las formulaciones teológicas que expresan el modo de esta presencia real, y también en cuanto a su duración». Y más adelante:

«La discusión ecuménica ha mostrado que estas dos posiciones no deben ya ser consideradas necesariamente como oposiciones que separan. La tradición luterana afirma, en común con la tradición católica, que los elementos consagrados no continúan siendo pura y simplemente pan y vino, sino que, en virtud de la palabra creadora, son dados como cuerpo y sangre de Cristo. En este sentido, se podría hablar también, con la tradición griega, de una "transformación" *(Wandlung).* En cuanto al concepto de "transustanciación", lo que pretende es confesar y salvaguardar suficientemente el carácter de misterio de la presencia real; no pretende explicar cómo se opera este cambio» [52].

Así pues, la controversia histórica sobre la presencia y el modo de presencia de Cristo en la eucaristía encuentra nuevos plantea-

[50] Documento de Lima, *Bautismo, eucaristía, ministerio,* n.13: A. G. MONTES, I, 905.

[51] Grupo de Dombes, *Acuerdo doctrinal sobre la eucaristía 1972,* n.19: A. G. MONTES, I, 654-660 [657].

[52] *La Cena del Señor,* n.48.51: A. G. MONTES, I, 309-310. Véase un comentario a estos textos, en la misma línea de su contenido, en L. LIES, *Eucharistie,* o.c., 147-153.

mientos de superación, y nuevos puntos de convergencia, como son: 1. Todos aceptan que en el pan y el vino sucede un cambio o «conversión» como se confesó desde siempre, en virtud de la acción del Espíritu y en sentido escatológico. 2. La presencia real de Cristo no está ligada necesariamente a una forma de explicación, siempre que se supere el craso realismo somático espacial o el simbolismo figurativo. 3. La eucaristía es el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, de su presencia real, viva y verdadera, pues Cristo cumple su promesa hasta el final de los tiempos cada vez que se celebra la eucaristía. 4. Los esfuerzos por explicar la eucaristía («fides quaerens intellectum») no pretenden eliminar el misterio de la presencia eucarística, sino que lo suponen y reconocen [53].

IV. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA

Intentemos ahora hacer una reflexión sistemática sobre nuestro tema, teniendo en cuenta las opiniones que juzgamos más significativas.

a) Memoria, presencia, transformación escatológica

El Vaticano II ha insistido en la presencia y actualización del misterio pascual en la liturgia, y de forma especial en la eucaristía, donde esta presencia aparece relacionada con las palabras del Señor *(anámnesis),* con el poder del Espíritu *(epíclesis)* y con la comunión *(koinonía).* La presencia de Cristo en la eucaristía hay que entenderla, en primer lugar, como una continuación de su presencia en medio de los hombres, basada en su voluntad de permanecer entre nosotros y para nuestra salvación; y, por tanto, en relación con otras presencias, tendentes de diversa forma a una transformación de la realidad creada, del hombre, conduciendo todo hacia la plenitud de la transformación escatológica. En este contexto amplio y escatológico es donde debe situarse el tema de la transustanciación. Como afirma M. Gesteira: «En realidad, el sentido originario y primordial de lo que llamamos la transustanciación habría que buscarlo en la escatología. Es en el futuro de la nueva creación y en la transformación densa, profunda de la realidad, que allí acaecerá, donde tendrá lugar la verdadera transustanciación del universo y de la realidad entera, de la

[53] K. LEHMANN-W. PANNENBERG, *Lehrverurteilungen-Kirchentrennend?,* o.c., 107-108.

que es anticipación en el tiempo y prefiguración (real y no sólo en figura) la transustanciación eucarística [...] Es transformación por superación y ennoblecimiento de la realidad, no por desaparición» [54].

Por tanto, la transustanciación eucarística es, a la vez, la concentración simbólica real, la realización en el *hodie* litúrgico eclesial para cada uno de los participantes, la anticipación sacramental de una transformación en Cristo y por el Espíritu, que sólo llegará a manifestarse en plenitud al final de los tiempos. En la eucaristía sucede la transformación sustancial de un símbolo (pan y vino), que remite y contiene la realidad simbolizada de la misma persona total de Cristo, aunque de forma misteriosa y escondida, no mensurable por su realidad física. El símbolo eucarístico contiene la realidad personal simbolizada de Cristo. Su verdad es la misma persona de Cristo. De ahí que la transustanciación pueda entenderse también como una transformación simbólica, como un cambio sustancial del símbolo del pan y el vino que remiten, contienen y son, en virtud de la palabra creadora de Cristo y el poder del Espíritu, verdadero cuerpo y sangre de Cristo. Con otras palabras, el Señor resucitado, en la fuerza del Espíritu Santo, eleva y transforma en sí de tal modo el pan y el vino, que son transustanciados en su verdadero cuerpo y sangre. «No son ya unas realidades biológicas, un cuerpo y una sangre humanos, las que constituyen el polo escatológico, sino Cristo en su plenitud pascual. Es él el que atrae y transforma en sí mismo el pan, el vino, el banquete, la asamblea» [55]. Los ojos de la carne siguen viendo pan y vino, pero los ojos de la fe ven ya una realidad transformada, escatologizada en Cristo el Señor resucitado.

Las *características* de esta presencia son, por tanto: una presencia verdadera, real y sustancial; una presencia personal y total de Cristo entero; una presencia que prolonga de modo especial la encarnación; una presencia pascual y escatológica; una presencia sacramental y mistérica por el pan y el vino; una presencia actual y dinámica, relacionada y finalizada; una presencia destinada a transformar las personas y la comunidad eclesial; una presencia que asocia y compromete en la transformación del mundo; una presencia, en fin, anticipatoria y anunciadora de la plenitud escatológica.

La presencia eucarística tiene, pues, *una clara finalidad:* la *koinonía* o participación de los creyentes, su transformación real en Cristo, en su cuerpo que es la Iglesia, su «transustanciación» personal en una vida nueva, prenda y garantía de la vida eterna, su transformación en agentes de extensión de este cuerpo en medio del

[54] M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 555-564.
[55] F. X. DURRWELL, *Eucaristía, sacramento pascual,* 103-104.

mundo. Esta transformación «no es menos honda y radical de lo que es la conversión o transustanciación de los dones. Aún más, habría que decir que la transustanciación eucarística es signo o sacramento de otra realidad más profunda: de nuestra conversión en el cuerpo de Cristo, en la Iglesia» [56].

b) Transustanciación, transignificación, transfinalización

Para los autores que defienden esta postura (v. gr. Schillebeeckx) es preciso admitir un cambio ontológico en el pan y el vino. Pero este cambio no tiene por qué explicarse en categorías aristotélico-tomistas (sustancia-accidente), sometidas a crisis por las aportaciones de la física moderna, y reinterpretables desde la fenomenología existencial con su concepción sobre el símbolo. Según esta concepción, la realidad material debe entenderse no como realidad objetiva independiente de la percepción del sujeto, sino como una realidad antropológica y relacional, estrechamente vinculada a la percepción humana. Así, el pan es pan en relación con el hombre principalmente. Pan y vino deben ser considerados no tanto en su ser-en-sí cuanto en su perspectiva relacional. El determinante de la esencia de los seres no es otra cosa que su contexto relacional. La relacionalidad constituye el núcleo de la realidad material, el en-sí de las cosas. Pertenece, pues, a su carácter ontológico, a su mismo ser, y no puede considerarse como algo accidental.

En la eucaristía lo que sucede precisamente es que Cristo mismo, por su Palabra, expresada en la anáfora-consagración, cambia el contexto relacional del pan y el vino, les confiere una nueva y original relacionalidad: de ser pan y vino materiales pasan a ser pan y vino espirituales; de ser alimento natural pasan a ser alimento de vida eterna; de ser dones naturales pasan a ser dones divinos, expresión «encarnada» de la autodonación de Cristo, de su entrega y de su amor. Esta nueva relacionalidad afecta al mismo ser del pan y el vino, es de carácter ontológico; y al convertir el pan y el vino en alimento de vida eterna, en signo transformado de una presencia viva, da a estos elementos un nuevo significado y una finalidad nueva. La nueva relacionalidad no afecta periféricamente al pan y el vino, sino en su propio ser, y por ello implica una verdadera transignificación. La fuerza creadora del Espíritu y la densidad ontológica del don de Cristo hacen del pan y el vino una nueva realidad. «El don que Cristo hace de sí mismo, en y por el pan y el vino, transustancializa este

[56] M. GESTEIRA, ibid., 565.

pan y este vino en su propio ser [...] y en virtud de este don transformante, estos elementos sufren una transfinalización y una transignificación ontológica y por consiguiente radical. Se han convertido en la presencia real ofrecida por Cristo, a fin de que participemos de su sacrificio y su alianza. La realidad del pan y el vino, en cuanto son objeto de estudio de la química, la física o la botánica, no sufre cambio; de lo contrario, Cristo no estaría presente bajo el signo de pan comible o de vino potable [...] Pero en su realidad ontológica, a la pregunta: "qué es este pan en realidad y qué es este vino", no se puede responder: "son pan y vino", sino: "la presencia real de Cristo ofrecida bajo el signo sacramental del pan y del vino". Por tanto, la realidad, o sea, la sustancia que se encuentra ante sí, ya no es pan y vino, sino la presencia real de Cristo, ofrecido a mí bajo el signo de comida y bebida» [57].

La conversión eucarística o «transustanciación» es, pues, causada no por la Iglesia ni por el hombre, sino por la acción trascendente e incondicionada de Dios. Esto no quiere decir, sin embargo, que la Iglesia permanezca ajena al acontecimiento sacramental, sino todo lo contrario. Es la Iglesia la que con su fe percibe la nueva realidad y confiesa la nueva relación, y reconoce el nuevo significado (transignificación) del pan y del vino. Es la fe de la Iglesia la que proyecta el signo del pan y del vino en la dirección del sentido establecido por Cristo, sentido este que tiene su centro en la reciprocidad de la entrega de Cristo a su Iglesia como don, y en la entrega de la Iglesia a Cristo como respuesta. La eucaristía, por lo mismo, es la forma sacramental de la entrega de Cristo a la Iglesia y de la entrega de la Iglesia a Cristo. Cristo y la Iglesia, como esposo y esposa, están mutuamente presentes a través de los elementos eucarísticos. El signo sacramental designa la reciprocidad de la presencia real, que tiene en el Señor resucitado la iniciativa, el origen y el fundamento. Cristo es siempre la presencia ofrecida en la gratuidad, a través de los signos de pan y de vino; la Iglesia, y el fiel creyente en ella, debe ser la presencia aceptada y recibida con gratitud. Se trata de una presencia mutua en dinámica dialogal, desde la voluntad de un ofrecimiento gracioso de salvación permanente. Y esta entrega, acogida en la fe eclesial, es fuente de gracia y causa de edificación para la misma Iglesia.

[57] E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la eucaristía,* 59-83. También 117-119. Cf. ID., *Transustanciación, transfinalización, transignificación:* SalTer 54 (1966) 8-24; ID., *Transustanciación eucarística:* SelT 18 (1966) 135-140. En el mismo sentido, haciendo una valoración doctrinal de la «transustanciación»: P. SCHOONENBERG, *Transustanciación: ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?:* Conc 24 (1967) 92ss.

c) Transustanciación, misterio pascual y plenitud escatológica

Otros autores (v. gr. J. X. Durrwell) [58] creen que la mejor posibilidad de comprensión del misterio eucarístico no es el recurso a las nuevas categorías filosóficas, sino su interpretación en clave escatológica. Las realidades terrestres, los recursos simbólicos, son incapaces de darnos una explicación adecuada del misterio eucarístico, porque éste no es una realidad simplemente terrestre, sino una realidad que se inscribe en el orden escatológico. El principio de inteligibilidad del misterio eucarístico se encuentra no fuera, sino dentro del mismo, en aquello que más propiamente lo constituye: el Cristo pascual que viene a su Iglesia, y que es, sí, muerte y resurrección, pero también parusía. Ese Cristo pascual, que rebasa los límites del espacio y del tiempo, es el mismo Cristo glorioso que sigue viniendo hoy a la Iglesia en el sacramento de la eucaristía. La eucaristía es, sobre todo, la venida personal del Cristo pascual a la Iglesia y a sus fieles, en la actualidad permanente de su sacrificio.

Ahora bien, puesto que el Cristo pascual ha sido constituido en Señor del mundo, en Kyrios de todo lo creado, tiene un dominio total sobre las realidades terrestres y puede someterlas a sus fines. Es un dominio que, lejos de violentar la naturaleza, la lleva a su plenitud, como realidad escatológica y profunda de este mundo. En este contexto es donde debe explicarse la *transustanciación.* La conversión eucarística debe ser entendida desde el siguiente principio general del misterio cristiano: «Dios salva transformando, y transforma salvando». La salvación se impone a la creación sin negarla, sin despojarla, sin destruirla, sino enriqueciéndola e impulsándola hacia su plenitud. Y esto mismo sucede con la transustanciación: Cristo glorioso trasciende la sustancialidad humana al transformarla; el *esjaton* no tiene necesidad de despojar el ser primero de la creación, porque pertenece a otro orden. Por la santificación del Espíritu, las ofrendas adquieren una nueva dimensión escatológica. El *esjaton* es la sustancia inmediata de la Iglesia y de la eucaristía.

¿Cómo se realiza entonces el cambio de los elementos eucarísticos? El pan y vino eucarísticos son puestos, por mediación de la Iglesia, en una relación única con el término final, con Cristo glorificado. Así como la cena de Jesús (donde la muerte y el *esjaton* aparecen íntimamente vinculados) se entiende como «signo escatológico de consumación» que anuncia, actualiza y realiza la irrupción del reino, de igual modo la eucaristía que celebran sus discípulos hay que entenderla «en continuidad con la vida terrena de Jesús y con su

[58] F. X. DURRWELL, *Eucaristía, sacramento pascual,* o.c.: resumimos el pensamiento del autor expresado sobre todo en esta obra.

signo escatológico de consumación, de manera especial en continuidad con los signos de su comida de despedida» [59]. Esta consumación escatológica llega a su plenitud en la resurrección y glorificación del Señor.

El pan y vino son «santificados en el Espíritu por una total concentración en Cristo». Y de este modo son asumidos en el *esjaton,* en una proximidad tal que Cristo resulta su sustancia inmediata, la realidad profunda en la que este pan subsiste. De este modo el pan terrestre es sacramento que significa y realiza la presencia de Cristo. La escatalogización del pan-vino en nuestra Iglesia, que celebra el acontecimiento escatológico de Cristo, sería la razón de su transustanciación. Según lo explicado, se deduce:

— Que la transustanciación puede ser mantenida no en sentido bio-químico, sino en su sentido patrístico, como asunción escatológica de los elementos por parte de Cristo glorioso «que viene», y que por ello resulta su inmediata sustancia.

— Que la transfinalización tiene razón de ser, pero no en cuanto procede de un cambio de sentido dado por la Iglesia o por la fe, sino en cuanto que procede de un cambio debido a la escatologización. Cristo, cuyo dominio se extiende también al pan, lo reduce enteramente a la escatología. Entendida así, la transfinalización no contradice a la transignificación, sino que precisa su sentido.

Ahora bien, esto no disminuye la importancia *de la acogida y la fe eclesial-personal.* La presencia de Cristo en la eucaristía es una presencia-para, que comporta una reciprocidad. Cristo, realmente presente en el pan, no está, sin embargo, presente más que a aquel que por la fe pertenece ya al reino, a aquel que cree y acepta sus planes de salvación. La eucaristía sería, por tanto, para nosotros, una presencia imperfecta, una presencia velada en la tensión entre el «ya-todavía no», una presencia todavía en devenir, como lo indica el mismo término «parusía», como lo señala la misma condición peregrinante de la Iglesia. Cristo está presente ofreciéndose, pero sólo para el que acepta esta oferta resulta realmente presente.

d) Transustanciación y ontología relacional

Otra explicación de la presencia de Cristo en la eucaristía y la transustanciación es la que cree que sólo desde una «ontología relacional» puede explicarse tal misterio, «porque se adapta de modo

[59] H. SCHURMANN, *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* o.c. 102-103, donde añade que la eucaristía «se convierte en un permanente "factor perturbador", que apunta en dirección al mundo escatológico y mantiene abierta la diferencia escatológica» (p.102).

particular al mensaje cristiano» (v. gr. A. Gerken, que reinterpreta elementos de las opiniones anteriores) [60]. Pues, «si el ser de Cristo no puede separarse de su obra, o sea, si el ser de Cristo es un "ser-para-Dios y para-los-demás", entonces todo el contenido real del mensaje cristiano debe entenderse en sentido relacional», como ontología relacional que supera una ontología estática y a la vez las dificultades que podrían encontrarse en el término «transignificación». Una ontología relacional ofrece la ventaja de entender el signo y el acontecimiento sacramental dialógicamente, y por tanto personalmente, sin que por ello resulte dependiente de la fe del individuo, aunque sí implique la fe de la Iglesia y, a su modo, también la fe del sujeto.

La exigencia de una ontología relacional aplicada a la eucaristía se deriva del hecho de que en ella se trata de unas relaciones y de una realidad de naturaleza personal. Y la persona, por su esencia, debe verse dialógicamente, es decir, relacionalmente. Esto es lo que sucede en la eucaristía de forma eminente, ya que en ella Cristo está presente como el oferente y la ofrenda, como el ser-para en la radicalidad de su sacrificio, como el autodonante que se inmola por los demás. Se trata de una presencia, no relativa a una realidad de la que depende, sino relacional en cuanto que es presencia para alguien, para la comunidad reunida, y en definitiva para la humanidad entera.

Ahora bien, este ser-para-alguien en la eucaristía implica un verdadero cambio, una transignificación. «El concepto de transignificación —de cambio del carácter de signo— tiene que aplicarse en primer lugar a toda la acción de la cena. Ella, y por medio de ella la comunidad reunida, queda cambiada por el poder de Cristo y se convierte en acontecimiento y reunión de salvación, representación de la inmolación de Cristo por nosotros, comunión con el Padre por medio de él y de su muerte, en el poder de su Espíritu». De ahí que se pueda hablar de una reciprocidad entre las realidades «eucaristía» e «Iglesia»: desde el momento que se celebra la eucaristía, hay ciertamente y se forma la Iglesia; desde el momento que hay Iglesia, se celebra la eucaristía.

En síntesis, Gerken afirma que en la base de una ontología relacional hay dos principios que se admiten: la apertura de todo ente a Dios, a su palabra creadora y a la conexión de relación interpersonal; y la fe en el hecho de que el Señor glorificado, que pasó por la muerte y la resurrección, tiene el poder de hacer presente su ofrecimiento a los hombres incluso en su existencia terrena, corporal-mundana.

[60] A. GERKEN, *Teología de la eucaristía*, 197ss.

Sobre esta base hay que explicar lo que sucede en las ofrendas durante la celebración de la eucaristía: «Cristo pone el pan y el vino en un nuevo contexto relacional, en la relación entre él y su comunidad, y hace que se conviertan en signos realizativos de su inmolación. De este modo, cambia la realidad transempírica del pan y del vino de tal manera que corresponda a lo que él dice dirigiéndose a la comunidad: tomad y comed [...] El don escatológico es autodonación de Cristo; implica, por tanto, el cambio del pan y del vino, ya que el reino de Dios no destruye ni sustituye al mundo, sino que lo cambia [...] Pero este don no es mensurable en el terreno de la empiría. Es don escatológico real, y sin embargo transempírico. Concede la participación en el cumplimiento del todavía futuro y se escapa, por tanto, a la dependencia y al control por parte del hombre, pero se manifiesta a los ojos del creyente» [61].

V. CELEBRACIÓN LITÚRGICA

La reflexión de nuestro tema en relación con la celebración nos lleva a considerar tres puntos: el de la presencia en las presencias; el de la permanencia, y el de la adoración.

a) Presencia expresada de modo plural diferenciante

Ya hemos señalado repetidamente que la presencia de Cristo en la eucaristía hay que entenderla en unión y relación con otras formas de presencia dentro y fuera de la eucaristía. Centrándonos en la misma eucaristía, hay que decir que no nos basta creer y saber de estas presencias, *es preciso significarlas,* expresarlas de modo adecuado, equilibrado, armónico, referencial. La presencia en la *asamblea,* haciendo conscientes de que Cristo es el protagonista de la celebración, el que está en el centro, y significándolo por los signos del altar que ocupa el centro, la cruz que destaca la centralidad pascual, el estilo y talante del ministro que remite icónicamente a Cristo... La presencia en la *Palabra,* acompañándola de los signos que le dan relevancia: procesión con evangeliario, velas e incienso, aleluya, canto, monición... La presencia en la *caridad,* remitiendo la colecta y otros signos de caridad al amor entregado por los demás de Cristo, que se manifiesta en justicia y solidaridad comunitarias... La presencia en la *anáfora,* y sobre todo en la consagración, acompañando con gestos

[61] Ibid., 228-229.

de veneración sin exageraciones (genuflexión, elevación), con proclamación reverente y clara... La presencia en la *comunión,* destacando el sentido de la participación plena, la exigencia de la transformación personal, la esperanza activa en la transformación escatológica.

b) **Duración y permanencia de la presencia**

La Iglesia confiesa que la presencia de Cristo *permanece* no sólo durante la celebración, sino también después de la misma, mientras duran las especies.

A lo largo de la historia de la salvación se nos muestra cómo Dios ha querido habitar siempre con su pueblo («Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios»: Éx 29,5), bien se exprese esto en la tienda o en el templo, en el arca o en la ley. Esta presencia llegó a su punto culminante en la Encarnación, por la que «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Esta continuación, de modo analógico, sucede en la misma Iglesia y dentro de ella, de modo privilegiado, en la eucaristía. La permanencia de Cristo en las especies eucarísticas será, por tanto, el signo concreto, inmediato y permanente de la presencia «encarnada» de Dios-con-nosotros; será la llamada constante a una aceptación del don de Dios, en la auto-donación a los demás de la propia vida; será la referencia significante a la verdad mistérica y ética de la eucaristía; será, en fin, el recuerdo de la inmediatez de Dios y de la misión y las tareas de la Iglesia.

Por otro lado, la conservación de la eucaristía en el tabernáculo [62] tiene la función de prolongar y hacer presente entre nosotros la misma intercesión celeste de Cristo que proviene del sacrificio de la cruz, y que actualizamos sacramentalmente. Cristo es la plegaria preexistente, subsistente, que ha sido acogida en plenitud por Dios, y ha puesto en *comunión al hombre* con Dios, por la muerte y resurrección. En la eucaristía se prolonga esta plegaria sacerdotal, a la que nos asociamos todos los participantes. La permanencia de Cristo en la eucaristía nos recuerda su permanente mediación e intercesión ante el Padre, y nos

[62] Es interesante ver cómo la literatura hispana clásica canta y expresa la presencia y permanencia de Cristo en la eucaristía. Un buen ejemplo nos lo ofrece LOPE DE VEGA, «El pastor lobo y cabaña celestial», en N. GONZÁLEZ RUIZ, *Piezas maestras del teatro teológico español,* o.c., p.93-115: «¿Cómo quedarme y partirse / y estarse después de irse? [...] Sabrá Dios irse y estarse. / Mas sin jamás despedirse. / Amor le dará invención / del celo de un blanco pan [...] ¡Oh Pan del cielo, Pan vivo! / Y ¡cómo sabes honrarme! / ¡Me das tu sangre y tu cuerpo, / ya no sabes más qué darme!».

estimula a unirnos personal y eclesialmente a esta intercesión salvadora, que nos hace solidarios en la fe, la caridad y la esperanza.

Es importante asimismo el considerar la presencia de Cristo en la eucaristía como una llamada permanente al encuentro personal, de amistad, con Cristo. La eucaristía debe entenderse también desde la categoría de la interpersonalidad: es decir, como presencia de persona a persona, como encuentro interpersonal a nivel propio. A diferencia de toda nuestra vida, que en alguna medida es también encuentro interpersonal con Cristo, aquí se trata de una presencia real y cercana, sacramental e interna, puesto que se nos ofrece por los símbolos del pan y vino, convertidos en alimento y bebida del cuerpo y la sangre de Cristo. Cristo en el tabernáculo es una llamada permanente al encuentro interpersonal y a la participación de la vida de Dios, a la admiración y adoración que nos mueve a compartir el pan con los demás [63].

c) De la participación a la adoración y la solidaridad

La presencia permanente de Cristo exige reciprocidad y acogida. Cristo está presente en el pan y el vino ofreciéndose de modo permanente, sobre todo por la comunión. Por eso justamente se trata de una presencia que es tal para aquel que cree en Cristo, acoge su plan de salvación y está dispuesto a recibirle y a seguirle. Durante mucho tiempo la presencia se finalizó en gran parte hacia la adoración, suscitando sentimientos de admiración, indignidad, fe viva, deseo de unión espiritual [64]. Hoy somos conscientes de que se trata más de una presencia fundamentalmente destinada a la comunión. No se concibe, por tanto, que pueda participarse en la eucaristía de modo pleno si no se está bien dispuesto a aceptar el don sacramental del mismo Cristo, su propio cuerpo y sangre, por medio de la comunión.

[63] Es una idea ampliamente expuesta en el CONGRESO EUCARISTICO DE LOURDES, *Jesucristo, pan partido para un nuevo mundo* (Montserrat, Barcelona 1981) p.42ss.

[64] Así lo expresan los autores hispanos clásicos de mil maneras. San JUAN DE LA CRUZ, en el poema *Aunque es de noche,* dice: «Aquesta viva fuente, que deseo / en este pan de vida yo la veo / aunque es de noche». L. DE GÓNGORA, en el poema *Oveja perdida, ven...*, se pregunta: «Pasto, al fin, hoy tuyo hecho, / ¿qué dará mayor asombro, / o el traerte yo (Cristo) en el hombro / o el traerme tú en el pecho?». Y LOPE DE VEGA, en el soneto *Temores en el fervor,* dice: «Cuando en mis manos, Rey eterno, os miro, / y la cándida víctima levanto, / de mi atrevida indignidad me espanto, / y la piedad de vuestro pecho admiro. / Tal vez el alma con temor retiro, / tal vez la doy al amoroso llanto; / que arrepentido de ofenderos tanto, / con ansias temo y con dolor suspiro. / Volved los ojos a mirarme humanos, / que por las sendas de mi error siniestras / me despeñaron pensamientos vanos. / No sean tantas las miserias nuestras / que a quien os tuvo en sus indignas manos / Vos lo dejéis de las divinas vuestras». Cf. J. M. ALTOZANO, *Eucaristía. Antología poética* (Ad usum privatum) (Madrid 1998).

La apertura, la acogida, la unión con el cuerpo eucarístico y místico de Cristo (Iglesia) por la comunión, es un elemento esencial en la participación plena en la eucaristía. De este modo la eucaristía no quedará sólo en presencia ofrecida, será también una presencia aceptada en su sentido más pleno. La eucaristía es don, alimento y exigencia de la fe, es expresión y culminación de la vida de fe.

Y no se trata sólo de la presencia, comunión y fe de un momento, sino de una realidad que debe continuarse en una vida eucaristizada, que se expresa tanto en la adoración como en la caridad. En este sentido hay que interpretar la «eucaristía adorada, como contemplación y solidaridad». Con razón caracterizaba el *Congreso Eucarístico de Sevilla* de 1992 la adoración de este modo:

1. La adoración eucarística es una adoración trinitaria, que implica la actitud de agradecimiento y admiración al amor de Dios Padre, la mediación salvadora de Cristo, y el don gozoso y consolador del Espíritu.
2. La adoración es tiempo exterior y espacio interior para una concentración de la vida en Cristo, confesando su presencia activa permanente, su cercanía y acompañamiento, en orden a la transformación personal y social.
3. La adoración es la contemplación y reconocimiento de la presencia sacramental y real de Cristo en las especies, fuera de la celebración de la misa, así como la prolongación de la eucaristía en la vida.
4. La adoración es un verdadero encuentro dialogal por el que, en la contemplación y admiración silenciosa, nos abrimos a la experiencia de Dios, al gozo y alegría de la fe, de donde dimana la fuerza para una acción más consecuente y evangelizadora.
5. La adoración es igualmente el gesto de solidaridad con las necesidades y necesitados del mundo entero, en cuanto que se tienen presentes en la oración, y desde esta petición solidaria verificada en la vida se incrementan la justicia y la fraternidad. Los adoradores también participan, a su modo, de la tarea de la evangelización [65].

[65] XLV Congreso Eucarístico Internacional (Sevilla 1992), *Christus, lumen gentium. Cristo, luz de los pueblos* (Madrid 1992) 39-41. Cf. D. Borobio, *Eucaristía y nueva evangelización* (Bilbao 1992) 85-118.

CAPÍTULO IX

EUCARISTÍA E IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *L'Eucaristia e la Chiesa:* La ScCatt 6 (1982) 515-603; BORNKAMM, G., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus:* ZThK 53 (1953) 312-349; CONGAR, Y. M., *L'Eucharistie et l'Église de la nouvelle aliance:* La VieSpir 32 (1950) 347-372; ID., «L'Ecclesia ou la communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», en J. P. JOSSUA-CONGAR, Y. (eds.), *La Liturgie après Vatican II* (Paris 1968) 241-282; CORREA, G., *La Iglesia realidad eucarística y la Eucaristía sacramento eclesial:* Medellín 36 (1983) 471-486; DE LUBAC, H., *Corpus mysticum. l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris 1944); ID., *Méditation sur l'Église* (Paris 1953) (trad. española: *Meditación sobre la Iglesia* [Bilbao 1966]); FONTBONA Y MISSÉ, J., *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev,* en Y. Zizoulas y J. M. J. Tillard (Barcelona 1994); FORTE, B., *La Chiesa nell'Eucaristia* (Napoli 1988); GESTEIRA, M., *La eucaristía, misterio de comunión,* o.c., 195-266; KÄSEMANN, E., *Leib und Leib Christi* (Tübingen 1933); KLAUCK, H. J., *Gemeinde, Amt, Sakrament* (Würzburg 1989); RAHNER, K., *Palabra y eucaristía:* ET vol. IV (1964) 323-365; SCHWÖRZER (ed.), *Amt, Eucharistie - Abendmahl* (Leipzig 1996); THALER, A., *Gemeinde und Eucharistie* (Freiburg 1988); TILLARD, J. M. R., *L'Eucharistie, pâque de l'Église* (Paris 1964); TOURNEAUX, A., *Vatican II et Eucharistie:* QL 2 (1990) 81-98; ID., *L'affirmation progressive du lien entre l'Église et l'Eucharistie à Vatican II:* QL 1 (1988) 1-25; WELZEL, B., *Eucharistie und mystischer Leib Christi* (Basel 1936); ID., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión* (Salamanca 1994); ZIZOULAS, J.-TILLARD, J. M.-VON ALLMEN, J. J., *L'Eucharistie* (Paris 1970).

I. CONTEXTO Y SITUACIÓN

a) Perspectiva antropológica

Los signos de la vida son para el hombre más que su pura materialidad sensible. Por ellos el hombre quiere decir más de lo que se oye, expresar más de lo que se ve. También la eucaristía pertenece al orden del signo y su primer elemento signal es la «asamblea», a través de la cual se expresa otra realidad más amplia: la de la Iglesia universal, pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. En la asamblea eucarística se reúne visiblemente una comunidad concreta, un grupo re-

ducido de cristianos, pero en ella está presente la Iglesia universal, realmente re-presentada por aquélla.

Recordemos, en primer lugar, que el fenómeno de la reunión-asamblea tiene una densidad antropológica y social, en cuanto que corresponde a la naturaleza y necesidad humanas, por varias razones: somos seres con los demás; los demás son condición y posibilidad de crecimiento, de comunicación, de realización, de identificación, de superación del aislamiento. Con los demás vivimos, ordenamos la vida, trabajamos y compartimos las experiencias de dolor y gozo, de éxito y de fracaso... Por eso, para todos los pueblos y comunidades, de cualquier tipo, la reunión, la asamblea ha sido y es un algo necesario y constitutivo de esa vida compartida. Y lo mismo sucede con los cristianos, para quienes la reunión no sólo tiene un sentido humano y social, sino sobre todo un sentido religioso, trascendente, cristiano, de memoria y presencia de salvación, de encuentro con el Señor, de regeneración identificante, de renovación de fe y de vida, de expresión de comunión, de solidaridad y fraternidad. Pero, de entre todas las reuniones o asambleas cristianas que pueden existir, la más importante, significativa y realizante de la identidad del cristiano, de la comunidad y de la Iglesia, es la «asamblea eucarística».

b) **Perspectiva teológica**

El tema de la «eucaristía-Iglesia» nos remite inmediatamente a la relación que existe entre estas dos realidades: en qué medida depende la Iglesia de la eucaristía, y en qué medida depende la eucaristía de la Iglesia. Si por una parte el misterio de la eucaristía nos introduce en el misterio de amor autodonante de Dios en Cristo y el Espíritu (estructura y origen trinitario de la eucaristía), por otra parte la participación de la Iglesia en la eucaristía, como sujeto, mediación y objeto, nos habla de una coimplicación extraordinaria de la Iglesia como comunidad que actúa, recibe y se edifica en cuerpo de Cristo desde la eucaristía. Asimismo nos interroga sobre las formas como se expresa o debe expresarse esta relación: personas-ministerios, palabras y signos.

De especial interés es el tema de la re-presentación ministerial y la participación. Fijándonos sólo en la «asamblea eucarística» como punto comparativo, podemos señalar estas características originales de su función representativa: La asamblea eucarística «re-presenta» no a un grupo o colectividad de un lugar concreto, sino a la Iglesia universal. Esta representación la realiza no en cuanto grupo representativo indiferenciado, sino en cuanto asamblea que expresa la

misma estructura de la Iglesia, jerárquicamente ordenada, en su diversidad de ministerios. Su actuación es representativa no sólo en cuanto que desea hacer lo que hace la Iglesia entera, sino también en cuanto que en ella se hace presente Cristo, único Señor que preside todas las comunidades y asambleas de Iglesia. Más aún, tratándose de la celebración de la eucaristía, la asamblea cristiana es representativa de la Iglesia en cuanto que realiza el acto de culto central, por el que se expresa y construye la Iglesia entera.

c) Perspectiva litúrgica

Durante mucho tiempo reinó en la celebración una actitud individualista, manifestada en la oración paralela, la despreocupación por los demás, la cerrazón en los propios problemas, la escasa participación comunitaria, la «misa privada»... Por su propia naturaleza, la eucaristía no es un acto privado, sino público; ni es un acto individual, sino comunitario. La eucaristía es una verdadera celebración del pueblo de Dios, desde la asamblea congregada. Por eso, no se celebra en solitario, sino compartiendo con los demás. De la eclesialidad de la eucaristía depende su comunitariedad. Y ésta reclama que se exprese a través de las palabras y signos, de la participación y los ministerios, de la unidad y la comunión.

Sin duda, después de la reforma del Vaticano II son muchos los avances que se han dado al respecto. Sin embargo, es preciso todavía mejorar la misma celebración en todos los aspectos señalados, de modo que manifieste mejor esta eclesialidad que la constituye. Y esto sólo es posible cuando nos sentimos en comunión con la Iglesia entera, a través de la comunión con el presbítero que preside la asamblea, y con el obispo de la Iglesia local. Nada más contradictorio que el que la eucaristía sea signo de contradicción y división con la Iglesia, en vez de signo de unidad y amor [1].

II. ACLARACIONES HERMENÉUTICAS

a) Comunidad cristiana

Es de todos conocido que el Nuevo Testamento sólo emplea una palabra: *Ekklesía,* para expresar lo que nosotros queremos decir con dos: «Iglesia» y «comunidad». *Ekklesía* significa al mismo tiempo:

[1] Véase nuestra presentación. D. BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo,* o.c , 153-163.

a) la asamblea reunida para escuchar la Palabra, para celebrar la eucaristía; b) la comunidad que reside en un determinado lugar o Iglesia local; *c)* la comunidad universal de todos los que creen en Cristo Salvador y lo confiesan como el Señor, formando el Pueblo de Dios o la Iglesia universal [2]. La diferencia que solemos establecer entre «Iglesia = reunión de todos los creyentes» y «comunidad = reunión localizada de creyentes o grupo cristiano», no aparece, al menos con claridad en el Nuevo Testamento, ya que para los diversos autores, sobre todo Pablo, la comunidad de salvación se realiza tanto en la congregación de todos los creyentes cuanto en su reunión local. Más aún, la Iglesia universal sólo se expresa, presencializa y realiza en y desde aquellas comunidades concretas en las que se cumple y vive la misión que procede de Cristo. Entre la Iglesia universal y las iglesias particulares existe coincidencia e identidad de contenido desde un punto de vista bíblico y teológico. «Comunidad es la reproducción de lo que el Nuevo Testamento llama Iglesia» [3]. «La comunidad es en un lugar concreto lo que la Iglesia es en su totalidad» [4]. Con otras palabras, aquello que hace que la comunidad sea comunidad, es lo mismo que lo que hace que la Iglesia sea Iglesia.

Aun aceptando que existen diferencias externas entre la Iglesia y la comunidad concreta, puede decirse que, ontológica y teológicamente, son una misma cosa. Esta doctrina se desprende del Vaticano II, cuando afirma que las parroquias «representan de alguna manera a la Iglesia visible establecida por todo el orbe» (SC 43); y que «la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de fieles, que, unidas, a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias» (LG 26) [5]. Ahora bien, entre los elementos de identidad de la Iglesia y la comunidad está, además de la misma confesión de fe y fidelidad a la tradición apostólica y comunión, sobre todo la *realización histórica de las tres grandes funciones o dimensiones de la misión:* el servicio de la Palabra (= *Martyría),* el servicio del culto (= *Leitourgía),* y el servicio de la caridad (= *Diakonía).* Por tanto, en la «leiturgia» se encuentra el compromiso de la *koinonía,* es decir, el requisito de comunión y eclesialidad.

[2] Cf. K. L. SCHMIDT, art. *Ekklesía:* ThWNT III, 502-539; N. GLATZEL, *Gemeindebildung und Gemeindestruktur* (München-Paderborn-Wien 1976) 59ss; D. BOROBIO, *Los ministerios en la comunidad* (Barcelona 1999) 98-120.

[3] X. KERTELGE, *Gemeinde und Amt in Neuen Testament* (München 1972) 31.

[4] S. A. WINTER, *Offene Gemeinde* (Hildesheim 1972) 5.

[5] Cf. G. BARAÚNA (DE), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966), esp. B. NEUNHEUSER, *Iglesia universal e Iglesia local,* 631-656; P. TENA, *La Palabra Ekklesía* (Facultad de Teología de Barcelona 1958).

b) Asamblea eucarística

La asamblea eucarística es la comunidad cristiana en su acto más representativo de la comunidad de la Iglesia universal. No hay verdadera Iglesia universal sin representación de la asamblea eucarística, ni hay auténtica asamblea eucarística sin representación de la Iglesia universal. La asamblea eucarística es la primera y más importante manifestación visible de la comunidad cristiana. Significa la reunión de los fieles cristianos *(synaxis)* para celebrar eucarísticamente el misterio de la salvación. A lo largo de los siglos, «la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual» (SC 6), sobre todo en la eucaristía dominical, porque el domingo es el día por excelencia de la reunión de la asamblea cristiana [6]. Por todo ello, la IGMR n.7 dice: «La Cena del Señor, o Misa, es la asamblea sagrada o congregación del pueblo de Dios, reunido bajo la presidencia del sacerdote para celebrar el memorial del Señor. De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la santa Iglesia, aquella promesa de Cristo: "Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20)».

c) Servicios y ministerios litúrgicos

La participación en la liturgia, y de modo especial en la eucaristía, es un elemento esencial constitutivo de la misma [7]. Esta participación puede realizarse de dos formas: *a)* La más animadora responsable, que corresponde a aquellos que dirigen y animan la celebración, ejerciendo diversos servicios y ministerios. *b)* Y la participación más activa y común, que corresponde a todos los presentes en la celebración o asamblea «co-celebrante». Refiriéndonos a los primeros, es preciso distinguir diversos servicios y ministerios:

— *Servicios de los fieles:*

Son aquellos que realizan los fieles laicos, que poseen la capacitación y disposición convenientes para desempeñarlos: servicio de acogida, de lector, de la colecta, del canto...

[6] Véase al respecto: A. CUVA, *Asamblea:* NDL 165-181; Th. MAERTENS, *La asamblea cristiana* (Madrid 1964); L. MALDONADO, «Quién celebra. La asamblea litúrgica, sujeto integral de la celebración», en D. BOROBIO (ed.), *La celebración en la Iglesia,* I, 207-222; AA.VV., *La Iglesia celebrante y su teología* (Barcelona 1994) 3-82; AA.VV., *La asamblea, teología y pastoral* (Barcelona 1990) 1-66; J. ALDAZÁBAL, «Asamblea», en *Vocabulario básico de Liturgia* (Barcelona 1994) 39-41.

[7] Véanse los diversos lugares donde se habla de una participación interna y externa, consciente y activa, piadosa y ferviente, en cuerpo y alma, personal y comunitaria, pública y festiva: SC 14, 21,48; IGMR 2, 3.

— *Ministerios laicales instituidos:*

Son los que desempeñan aquellos fieles laicos que, preparados y dispuestos convenientemente, han recibido la encomienda por un tiempo, y suponen el reconocimiento o institución oficial por parte de la Iglesia. Actualmente los únicos ministerios instituidos que afectan a la celebración son: el ministerio del lector, el del acólito, el extraordinario de la comunión.

— *Ministerios laicales «reconocidos»:*

Son los que desempeñan fieles laicos que, cumpliendo las mismas condiciones personales señaladas en el caso anterior, sin embargo no tienen el reconocimiento o institución oficial, aunque se ejercen por encomienda de los responsables y cumpliendo una función importante para la asamblea litúrgica: puede ser el ministerio de lector, de acólito, de director de coro...

— *Ministerio de la presidencia:*

Es el que desempeñan quienes han recibido el sacramento del orden y pueden presidir la celebración eucarística: el obispo o el sacerdote [8].

III. COMPRENSIÓN HISTÓRICA

Ofrecemos un resumen histórico de aquellos hitos más importantes en la comprensión de la eclesiología eucarística.

1. **Escritura**

A) *Antiguo Testamento*

La asamblea eucarística tiene sus antecedentes en las asambleas que tuvieron lugar a lo largo de la historia de la salvación. Y muy especialmente, en las asambleas cultuales y en la asamblea pascual del pueblo de Israel.

El pueblo de Israel, como otros pueblos, tiene sus propias asambleas. Más aún, el mismo pueblo se entiende como una verdadera asamblea, como pueblo convocado y congregado por Dios, como «Qahal Yahvé», que reúne a las tribus de Israel (cf. 2 Sam 6,1-2) [9].

[8] Véase en nuestra obra citada: *Los ministerios en la comunidad,* 13ss.

[9] Véanse al respecto los diversos artículos en los Diccionarios de teología bíblica. Por ejemplo: L. DE LORENZI, «Iglesia», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Estella 1990) 786-787; H. P. MULLER, «Kahal. Asamblea», en E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* II (Madrid 1985) col. 768-781; L. COENEN, «Iglesia», en L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, *Diccionario Teoló-*

a) Asamblea pascual del Éxodo

La liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto, con todos los acontecimientos que componen el Éxodo, encuentra su punto culminante en el Sinaí (cf. Éx 19,24), donde tiene lugar la Alianza, y el pueblo, libre ya de esclavitudes, puede dar culto a Dios. Ésta es la intención de Yahvé cuando manda a Moisés para que libere a su pueblo:

Que pueda darle culto (Éx 7,16; 8,16; 12,31); que llegue a constituirse en pueblo de su propiedad, en asamblea santa (Éx 19,3-8). El acontecimiento de la Pascua y de la Alianza hace de Israel el pueblo de Dios, la congregación de los elegidos, la asamblea de los liberados. Dios los salva como pueblo y pacta con ellos una Alianza cuando se encuentran congregados a los pies del monte Sinaí, sellando la alianza con la sangre: «Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: "ésta es la sangre de la Alianza que Yavé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras" (Éx 24,4-8)». Y todo esto sucedía mientras el pueblo se encontraba reunido. Por eso este acontecimiento primordial llevará en adelante el nombre de «asamblea de Yahvé» (= *Qahal Yahvé).* Es alrededor del monte Sinaí donde se da la verdadera asamblea del pueblo, que constituirá en adelante el tipo y el modelo de toda asamblea (cf. Dt 4,10; 9,10; 10,4; 18,16).

Las *notas características* que distinguen a esta asamblea son las siguientes: 1. Convocación por iniciativa de Dios, a través de Moisés (Éx 19,7). 2. Presencia de Dios en medio del pueblo reunido, expresada por la teofanía (Éx 19,17-18). 3. Dios habla al pueblo en asamblea, y le expresa su voluntad en las tablas de la ley (Dt 9,10; cf. Éx 20,1ss). 4. Respuesta de la asamblea, como aceptación del compromiso y profesión de fe: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahvé» (Éx 19,8; 24,3.7; cf. Dt 27,15-26). 5. Rito sacrificial de la alianza (Éx 24,8).

b) Asambleas cultuales

Toda asamblea o reunión cultual que tenga lugar después aparecerá configurada con estas mismas notas esenciales. Será como un recuerdo y conmemoración de la primera y más importante asamblea de su historia. Así sucede cuando Josué renueva la Alianza en

gico del Nuevo Testamento II (Salamanca 1980) 322-334. Además: A. MARTIMORT, *Asamblea litúrgica* (Salamanca 1965); T. MAERTENS, *Asamblea cristiana* (Madrid 1964); J. LATORRE, «La asamblea litúrgica en la Biblia», en AA.VV., *La Iglesia celebrante y su teología* (Barcelona 1994) 3-20.

el monte Ebal (Jos 8,30-35); cuando Salomón consagra y dedica el templo a Yahvé (1 Re 8; 2 Crón 6-7); cuando Ezequías restablece el culto mediante la celebración de la Pascua (2 Crón 29-30); cuando Josías descubre el libro de la alianza hallado en el templo (2 Re 23); cuando Esdras y Nehemías proponen la renovación del pueblo, a su vuelta del exilio (Neh 8-9). En todos estos momentos se convoca al pueblo en asamblea, se lee la palabra de Dios, se renueva la Alianza, se ofrece un sacrificio, bien sea de un tipo o de otro. Todas estas asambleas son como una reedición de la asamblea del Sinaí: «Acuérdate del día que estuviste ante Yahvé, tu Dios, en Horeb, cuando Yahvé me dijo: "Convoca al pueblo a la asamblea, para que yo le haga oír mis palabras y sepan temerme todos los días de su vida sobre la tierra y se lo enseñen a sus hijos"» (Dt 4,10). Y Moisés, antes de morir, prescribió que cada siete años se tuviera una asamblea semejante a la de Horeb, para oír de nuevo la palabra y renovar los compromisos de la alianza (Dt 31,10-12; cf. Éx 23,14-17).

c) Asamblea anual de Pascua

Y si esto sucedía en todas las fiestas, sucedía especialmente en la «fiesta de las fiestas» de Israel, es decir, en la la celebración anual de la Pascua judía, incluida dentro de la fiesta de los Ácimos, en primavera. Así lo había mandado Yahvé (Éx 12,1-3.6.14).

Se trata de la reunión de la asamblea pascual judía, de una reunión familiar y religiosa, donde los ritos, puestos en relación con la liberación histórica de Egipto, son como el «recordatorio» (= memorial), la expresión de la salvación concedida por Yahvé a su pueblo (Éx 13,14-16). En torno a ella giran todas las fiestas del pueblo judío. Por lo mismo constituye también el modelo de toda asamblea. Éstas son sus características principales: 1. Es una reunión familiar e íntima, de una verdadera comida fraternal. 2. En ella es importante no sólo el rito, sino también el diálogo, recordando las maravillas de Yahvé. 3. Por el rito (pan, vino, hierbas, cordero...) y las palabras recuerdan *(zikkaron)* y actualizan la salvación. Es algo que para ellos tiene pleno sentido de actualidad. 4. La comunidad humana existente se constituye en asamblea pascual, y el acontecimiento histórico es celebrado en un acontecimiento vital: la celebración familiar o fraternal.

d) Anuncio de una asamblea escatológica

Sin embargo, esta asamblea no será la asamblea definitiva (Jer 23,3; 29,14). Los profetas habían anunciado un nuevo pueblo, una futura asamblea, una reunión escatológica, que será más perfecta y

que reunirá en sí todos los pueblos. Esto sucederá porque Dios se creará un nuevo pueblo y establecerá con él una nueva Alianza:

«Así dice el Señor Yahvé: He aquí que voy a recoger a los hijos de Israel de entre las naciones a las que marcharon. Voy a congregarlos de todas partes para conducirlos a su suelo [...] Concluiré con ellos una alianza eterna. Los estableceré, los multiplicaré y pondré mi santuario en medio de ellos para siempre. Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37,21.23-24.26-27; cf. 20,34-38; 36,24-25).

Los rasgos de esta asamblea escatológica serán, por tanto, los siguientes: 1. Dios convoca a esta nueva asamblea al pueblo disperso de Israel y a todos los pueblos. 2. Será la asamblea definitiva y mesiánica. 3. El Mesías será quien la conducirá. 4. Con ellos se realizará un nuevo pacto o Alianza. 5. En ella se ofrecerá un culto espiritual. 6. Dios estará presente y habitará en su nuevo pueblo para siempre.

En resumen, puede decirse que en el AT el pueblo de Israel tiene conciencia de haber sido constituido en «pueblo de Dios», en «reino de sacerdotes y nación consagrada», en «asamblea de Yahvé, en «Qahal Yahvé» o en «ekklesía tou Zeou». Esta asamblea del Señor tiene cuatro elementos constitutivos permanentes: la convocación divina, la presencia del Señor, la proclamación y escucha de la Palabra, el sacrificio y renovación de la Alianza. Su finalidad es siempre la misma: recordar, acoger, renovar, realizar los planes salvadores de Dios, de modo que todos sean conducidos a su Reino definitivo. Pero esto no es todavía una realidad, sino una esperanza y una promesa en espera de cumplimiento pleno.

B) *Nuevo Testamento*

Cristo ha venido a dar cumplimiento a las promesas. Los Evangelios presentan a Jesús como aquel que ha venido a cumplir los planes de reunión de los hijos dispersos, anunciados por los profetas y atribuidos al mismo Yahvé (Mt 23,37-39). Pero ¿cómo va a realizar Jesús todo esto?

a) La asamblea del Señor

Jesús, que ha venido a reunir a todos los hombres en el Reino del Padre, comienza, durante su vida pública, reuniendo pequeñas asambleas: los «doce», los discípulos, la gente que escucha sus palabras y participa en sus signos y milagros. Con sus palabras y sus signos, dirigidos a todas las gentes, pero sobre todo a los ciegos y a los cojos, a los pobres y a los pecadores..., está declarando que el Reino de Dios

ya ha llegado, y que todos están convocados a formar parte de la nueva asamblea del Reino (Mt 11,2-6; 22,7-10; Lc 14,21-23). Cristo anuncia el Reino y el Reino está en Él. Él es, al mismo tiempo, el sujeto y el objeto de la convocación.

Sin embargo, el verdadero signo de que Cristo es el convocador y el creador de la nueva asamblea será su muerte y resurrección. Era necesario que Él muriese, para que pudieran quedar destruidas todas las divisiones y pudiera nacer el pueblo de la Nueva Alianza (Mt 26,27-29). El misterio de la salvación de Cristo consiste en la constitución de un nuevo pueblo (2 Cor 6,14-16), que Él ha adquirido con su sangre (1 Pe 1,9-10); en la reunión de los hijos dispersos para hacer de ellos una asamblea: la Iglesia o *Ekkesía* (Jn 11,52; Mt 16,18). Es una asamblea que tomará conciencia de sí misma, ya en la cena pascual, y sobre todo en las reuniones pospascuales en torno al Resucitado, donde los discípulos se habituarán a un nuevo tipo de presencia del Señor, no perceptible corpóreamente, sino sólo por la fe (Jn 20,17.29).

b) La asamblea de la última cena

La última cena, cuyo contexto pascual es indiscutible, es también la asamblea culminante de Cristo con sus discípulos, y la asamblea cultual referente de la comunidad cristiana. La comunidad primera tiene conciencia de que es cuando está reunida en asamblea eclesial, cuando repite el gesto de «partir el pan», cuando se hace presente de forma más viva y eficaz el Señor resucitado, y cuando se actualiza su salvación. «No se habría reemprendido la comunidad de mesa después de pascua sin la manifestación pascual de Jesús, lo que hizo que sobreviviera la causa de Jesús [...] Sin la experiencia pascual con el Kyrios presente en medio de ellos, habría sido impensable la reimplantación y nueva ejecución de los gestos de Jesús en la Cena» [10].

En los *sinópticos,* la relación Iglesia-eucaristía se manifiesta sobre todo en cómo describen la vinculación entre convite eucarístico y banquete del reino de Dios. Tanto uno como otro entrañan un sentido universal, una apertura sin discriminación a todas las gentes que, sin embargo, es acogida de forma especial por los pobres, los marginados: «salieron a los caminos y reunieron a cuantos encontraron, malos y buenos, y la sala se llenó de comensales» (Mt 22,10 y par.). Pero es en Lucas donde esta relación aparece con más claridad: «Porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el reino de Dios» (22,16). Reino este que ya se participa

[10] H. SCHURMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* o.c., 77.

en la cena, y por tanto en la eucaristía, y que preludia la participación definitiva en el banquete del reino escatológico: «dispongo un reino para vosotros..., para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (22,29-30).

Pablo, por su parte, resaltará aún más la íntima relación que existe entre el cuerpo eclesial y el cuerpo eucarístico de Cristo. Como ya vimos, los lugares más importantes son 1 Cor 10,16-17 y 11, 27-29 [11]. Ante el conflicto de las divisiones y la discriminación de los más ricos respecto a los más pobres, que tiene su manifestación en la eucaristía, Pablo interviene y corrige enérgicamente no sólo porque no se atiende al bien de la comunidad, a la exigencia de la solidaridad y fraternidad, sino también porque tal actitud está en evidente contradicción con la participación eucarística del cuerpo y la sangre de Cristo. Porque se es un solo cuerpo eclesial, se participa del único cuerpo de Cristo; y porque se participa del único cuerpo de Cristo, se debe también permanecer en la unidad del cuerpo eclesial, superando toda división y discriminación [12]. El mismo uso de la palabra *koinonía* por Pablo está indicando que se trata de una comunión y participación integral y plena, tanto de la persona de Cristo, como del cuerpo de la Iglesia: «Porque, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (10,17; 11, 20-22). Por tanto, existe una estrecha relación entre la cena del Señor, que Pablo transmite siendo fiel a la tradición recibida (11,23s); la comunidad de hermanos que se reúne en asamblea eucarística para celebrar y conmemorar esta cena (11,17-21); y la participación en la misma eucaristía expresando la unidad en la fe en el mismo Señor. Lejos de poder combinarse con la participación en los banquetes sagrados (10,14s), el comer y beber del cuerpo y la sangre de Cristo, único sacrificio, supone, expresa y exige la unidad eclesial, que no es compaginable con ninguna división o discriminación [13].

c) La asamblea de la Iglesia

Así pues, los discípulos de Jesús tienen conciencia de ser la nueva promesa, y el punto de partida de la historia de la Iglesia. Es el co-

[11] Cf. A. THALER, *Gemeinde und Eucharistie,* cap. I. «Gemeinde und Eucharistie im Neuen Testament», 18-86. Para San Pablo, p.47-51 y 64-85. También L. DEQUECKER-W. ZUIDERMA, *La eucaristía en San Pablo*· Conc 40 (1968) 561-571.

[12] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan,* 269ss; J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo,* o.c., 13-24.

[13] Cf. P. NEUENZEIT, *Eucharistie und Gemeinde:* Una Sancta 25 (1970) 126ss; M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 204-211.

mienzo y la inauguración pública de la nueva asamblea del pueblo de Dios. Si la venida del Espíritu en el Jordán inaugura la vida pública de Cristo, la venida del Espíritu en Pentecostés inaugura la vida pública de la Iglesia. Éstos son los elementos que caracterizan la asamblea pentecostal: 1. *Asamblea universal,* para todas las razas y pueblos sin distinción (v.6.11). 2. *Asamblea escatológica,* pues en ella se cumplen definitivamente las promesas (2,16-21; Jn 14-17). 3. *Asamblea de la nueva alianza en el Espíritu:* que es enviado de modo extraordinario (signos de viento, fuego...) (cf. Éx 19,16-24; Ez 36,26). 4. *Asamblea que proclama y acoge la Palabra,* pues en esta asamblea se proclaman y escuchan las maravillas de Dios (v.11), y los apóstoles comienzan a predicar y dar testimonio con valentía de los acontecimientos salvadores (v.14-15 22-23). 5. *Asamblea que celebra los signos de salvación:* Es una asamblea que no sólo bautiza a los que han creído (v.38), sino que en la fuerza del mismo Espíritu intenta mostrarse fiel a la comunión fraterna y parte el pan por las casas, para perpetuar la «memoria» del Señor (v.42-47). Esta asamblea guarda todavía una estrecha relación con la asamblea judía, como se ve en su vinculación con el templo (Hch 2,46ss; 3,11; 5,12; 9,20; 13,14-15).

Sin embargo, pronto se reunirá en asamblea propia, para proclamar las maravillas del Señor, ser fieles a la enseñanza de los apóstoles, y mostrar la solidaridad en la caridad por la comunicación de bienes (Hch 2,42-46; 9,43; 10,9; 13,1; 17,5-9; 1 Cor 16,19; Col 4,15...). Más aún, su día propio para la reunión no será ya el sábado *(sabbat),* sino el domingo *(kyriaké)* o día del Señor (Ap 1,10) porque es el día en que Cristo resucitó (Mt 28,1: Mc 16,2; Lc 24,1; Jn 20,1). Éste será igualmente el «primer día de la semana», elegido por el Señor resucitado para aparecerse a sus discípulos reunidos (Lc 24,13; Jn 20,19-26), el día de la asamblea, el día de la *Ekklesía.* Ninguna asamblea será signo tan real y eficaz de la presencia del Señor y de la realización de la misma Iglesia como la asamblea del domingo, sobre todo cuando es asamblea eucarística.

2. Época patrística

La eclesiología eucarística de los Padres comienza a desarrollarse desde el principio. Resumimos los testimonios más importantes [14].

[14] Véase al respecto: A. THALER, *Gemeinde und Eucharistie,* 88-143; B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia,* 109-136; M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,*

Ya la *Didaché* se refiere a la unidad de la Iglesia expresada en la eucaristía, recurriendo a la imagen del trigo disperso por los montes que se reúne en un solo pan [15]. Entre los Padres Apostólicos, *Ignacio de Antioquía* se refiere a esta unidad en relación con el obispo que preside la eucaristía, en la que una sola es la carne y la sangre del Señor de que participamos: donde está el obispo, y por tanto la eucaristía, allí está también la Iglesia [16]. En *Justino* la dimensión eclesial de la eucaristía se manifiesta sobre todo en la reunión que tiene lugar el día del sol (domingo), y en la solidaridad en la caridad que lleva consigo la participación [17]. Más tarde (s.III), otros autores, como *Cipriano,* insisten en la Iglesia como el ámbito o cuerpo al que hay que permanecer unidos para poder celebrar la eucaristía, pues Cristo no quiere una túnica rota o dividida, sino unida *(Christi vestis et signo).* La eucaristía es el sacramento de la unión de la Iglesia con Cristo, y de los cristianos entre sí, representada en la unión con el obispo [18]. *San Ambrosio,* por su parte, acentúa el carácter de banquete de la eucaristía, al que somos invitados por Cristo y por la Iglesia *(convivium Ecclesiae),* pues constituyen un sacramento o misterio inseparable, al que se une cada cristiano por el bautismo y la eucaristía, siendo asimilados y haciéndonos un solo cuerpo con él [19].

Será, sin embargo, *San Agustín* el que más y con mayor originalidad desarrolle la relación eucaristía-Iglesia. Para él, el contenido integral de la eucaristía es el «Christus totus», la cabeza y los miembros. La Iglesia está implicada en la eucaristía y viceversa. La más íntima esencia de la Iglesia, su más profunda realización, se encuentran en la eucaristía. Por eso, en la eucaristía se representa y actualiza de la manera más viva y eficaz la unidad de Cristo y de la Iglesia. Y la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo es para los fieles el medio para llegar a ser aquello que celebran: el cuerpo de Cristo [20]. Desde esta clave se entienden sus numerosas y ricas afirmaciones al respecto:

> «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol; ved lo que dice a los fieles: vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Cor 12,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los

212-222; J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo,* p.43-89, donde se ofrece una excelente selección y comentario de textos patrísticos sobre el tema.

[15] Recuérdese el famoso pasaje: *Didaché* 9-10: SOLANO I, 79-80.

[16] *Filad.* 4: SOLANO I, 72.

[17] *Apología 1.ª,* caps. 65-67: SOLANO I, 91-94.

[18] *De catholicae Ecclesiae unitate,* 7: SOLANO I, 178-180.Cf. B. FORTE, ibid., 124.

[19] *De Cain et Abel* 1,5,19: SOLANO I, 509; *Ep.* 63,13: SOLANO I, 222.

[20] Cf. S. FOLGARO FLÓREZ, *La eucaristía, «sacramentum unitatis» en la eclesiología de San Agustín:* CiD 117 (1964) 607-634; Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 13ss.

miembros de Cristo, lo que está sobre la mesa del Señor es símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo misterio» [21]. Por tanto, «este alimento y bebida quieren significar la unión entre el cuerpo y sus miembros, el cual es la Iglesia santa» [22].

La eucaristía es un pan que, en lugar de asimilarlo nosotros, nos asimila a sí: comemos lo que nos une y nos convierte en el cuerpo de Cristo eclesial [23].

En cuanto a los *Padres orientales,* algunos de la escuela alejandrina, como *Cirilo de Jerusalén o Cirilo de Alejandría,* desarrollan el pensamiento de la unión «concorpórea», «consanguínea» con Cristo, por la comunión eucarística, de modo que no cabe división alguna, sino unidad plena con él y con la Iglesia [24]. En cambio, *Juan Crisóstomo,* además de insistir en que formamos un solo cuerpo en Cristo, va a resaltar más el compromiso de la unidad y comunión con los hermanos, y especialmente con los pobres, de aquellos que comemos el cuerpo del Señor en la eucaristía. No basta con alimentarse de Cristo, hay que procurar alimentar a los otros «cristos» ambulantes y necesitados.

> «Pues ¿qué es el pan? Cuerpo de Cristo. ¿Y que se hacen los que lo reciben? Cuerpo de Cristo. No muchos cuerpos, sino un solo cuerpo [...] Si, pues, todos participamos de un mismo pan y todos nos hacemos una misma cosa, ¿por qué no manifestamos la misma caridad?» [25].

La afrenta a los pobres es, para Crisóstomo, la afrenta a la Iglesia y la afrenta a la eucaristía. Y «la Iglesia ha sido establecida no para que al reunirnos andemos divididos, sino para que los que están divididos se aúnen: esto, pues, significa la reunión» [26]. *Teodoro de Mopsuestia,* por su parte, explica que la unidad adquirida por el bautismo debe crecer con la comunión eucarística:

> «El pontífice pide que [...] lo mismo que por el nuevo nacimiento han sido perfeccionados en un solo cuerpo, se afiancen también ahora como en un solo cuerpo por la comunión con el cuerpo de nuestro

[21] *Sermo* 272: SOLANO II, 327.

[22] *In Jo. tract.* 26,15: SOLANO II, 232.

[23] Véase una recopilación de textos al respecto en F. VAN DER MEER, *Sant'Agostino pastore d'anime* (Roma 1971) 627ss.

[24] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Com. in Io.* 11,11: SOLANO II, 684. Donde dice: «Nos fusionamos con Cristo hasta formar una sola cosa con él, aun teniendo cuerpos y almas diferentes. Porque en un solo cuerpo, a saber: en el suyo, bendiciendo por la comunión mística a los que creen en él, los hace concorpóreos con él y con los demás...».

[25] *In 1 Cor. hom.* 24,2: SOLANO I, 861-862.

[26] *In 1 Cor. hom.* 27,3: SOLANO I, 878.

Señor, y para que en la concordia, en la paz y en la aplicación al bien, no lleguen a ser más que una sola cosa...»[27].

En palabras de J. M. R. Tillard: «Si todo se ordena a la comunión que realiza la eucaristía, todo procede igualmente de ella. La Iglesia es comunional. El pan y el cáliz son, para Agustín, Juan Crisóstomo y Cirilo de Alejandría, el foco de una comunión evangélica llamada a actualizarse en gestos, en actitudes, en sentimientos de solidaridad cotidiana [...] La eucaristía es por su misma naturaleza *sacramentum ecclesiae* de la Iglesia en comunión»[28]. Y, según resume M. Gesteira: «Así pues, los padres enmarcan el misterio eucarístico en el contexto más amplio de esa comunión vital o existencial que es la propia Iglesia, cuerpo de Cristo. Por eso afirma con razón San Agustín que en la eucaristía recibimos aquello que somos y en la medida en que lo somos: el cuerpo del Señor [...] El sacramento o el misterio eucarístico debe abarcar, pues no sólo a Cristo como cabeza, sino además a su cuerpo, la Iglesia. Por eso es *mysterium unitatis* o sacramento de la *unitas corporis:* sobre el altar está el cuerpo de Cristo, que implica por una parte la presencia de la cabeza (de la persona de Jesús: su cuerpo y sangre), y por otra la del resto del cuerpo (la Iglesia), indisolublemente unidos, de tal forma que la participación en una de estas dimensiones exige necesariamente la participación en la otra»[29].

3. Edad Media

La búsqueda de un concepto claro de sacramento cristiano, el cambio hacia una visión más materialista y objetivista del mismo, la concentración en la presencia somática de Cristo en la eucaristía, las controversias eucarísticas del siglo IX y XI..., todo ello conduce a un cierto ocultamiento de la relación eucaristía-Iglesia. Se pierde, al menos en parte, el concepto de sacramento como «signo-símbolo», la perspectiva histórico-salvífica de los Padres, la visión eclesial de San Agustín. El cambio es paulatino y se manifiesta con claridad, como ha mostrado H. de Lubac[30], en el uso que se hace de «corpus verum»-«corpus mysticum». Mientras el la primera mitad del siglo IX todavía el «corpus verum» es el cuerpo de la Iglesia, y el «corpus mysticum» (en cuanto misterio de la presencia del cuerpo glorioso de Cristo) es el cuerpo eucarístico, a partir de esta época el

[27] *Hom. Cat.* XVI, 13.
[28] J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo,* 86.
[29] M. GESTEIRA, *La eucaristía, misterio de comunión,* 221.
[30] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum,* o.c., 97-147.

«corpus verum» será el cuerpo eucarístico, mientras el «corpus mysticum» (el cuerpo místicamente) será el cuerpo de la Iglesia. De ahí que la relación entre la Iglesia y la eucaristía desaparezca cada vez más de la conciencia común, mientras comienza a centrarse todo en la presencia real somática. Separada del sacramento de la unidad, la Iglesia será vista en una perspectiva prevalentemente externa y jurídica, separando en ella por un lado el «cuerpo místico» invisible, y por otro lado el cuerpo social institucional y visible [31]. «La relación Iglesia-eucaristía según la concepción medieval sólo queda abierta por un lado: la eucaristía (debido a la presencia real de Cristo) hace a la Iglesia, construye a la comunidad de los santos. Pero en la Edad Media no se concibe ya que recíprocamente también la Iglesia [...] haga la eucaristía, que, por consiguiente, la comunidad de los fieles sea el espacio de Cristo, dentro del cual sólo es posible y actuable la eucaristía [...] La Iglesia se había convertido, por el contrario, en el "cuerpo místico", es decir, en lo que está escondido, algo a lo que le falta la visibilidad propia de lo que es sacramental. La consecuencia fue una espiritualización del concepto de Iglesia, una división de la misma en "institución jurídica" y en "comunidad de los santos" invisible» [32].

Debido a este cambio, también se va modificando *el lenguaje* de los teólogos escolásticos sobre la eucaristía. Así, mientras Hugo de San Victor († 1141) y Pedro Lombardo (hacia 1159) todavía hablan de la Iglesia como verdadero «cuerpo de Cristo», según la triple distinción: «sacramentum tantum» = signo externo de pan-vino; «sacramentum et res» = el cuerpo y sangre de Cristo; «res tantum» = la realidad última que es el cuerpo de la Iglesia... un poco más tarde ya se hace esta doble distinción de la realidad contenida en la eucaristía: por un lado, el cuerpo y sangre de Cristo como realidad «significata et contenta», y por otro lado el cuerpo eclesial de Cristo, como realidad «significata sed non contenta» [33].

No obstante este cambio de lenguaje, no puede decirse que la relación eucaristía-Iglesia desapareciera durante la Edad Media. El mismo *Santo Tomás,* que no dedica ningún tratado a la eucaristía, la entiende desde una dimensión eclesiológica presente en todo su pensamiento. Esta eclesiología subyacente se manifiesta, según Y. Congar, en tres aspectos: la dimensión pneumatológica de la Iglesia, por

[31] Cf. B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia,* 137ss, donde estudia sobre todo a Santo Tomás. Igualmente A. GERKEN, *Teología de la eucaristía,* 121ss.

[32] A. GERKEN, ibid., 122-123.

[33] Es el mismo P. Lombardo quien se expresa así: *Com. 1 Cor:* PL 191, 1642 y *Sent. IV,* 2,8: PL 192,857. Cf. B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne,* o.c., 68ss.

la que el Espíritu es su principio de unidad; la dimensión cristológica de la Iglesia, por la que Cristo es el origen y fundamento de la Iglesia; y la dimensión mistérica de la Iglesia, por la que su misterio interior no puede separarse de su dimensión externa, social, jerárquica, sacramental [34]. De donde puede concluirse con razón que tanto la eucaristía como los demás sacramentos se encuentran en una íntima relación con la Iglesia. «Unida al misterio de la encarnación y de pentecostés, la eucaristía funda la unidad eclesial según una causalidad a la vez cristológica y pneumatológica; y por otro lado expresa la Iglesia en su ser a la vez visible y mistérico» [35]. La visión tomista de la eucaristía se inserta así en el único proyecto sacramental, que abraza la Encarnación, Pentecostés y la Iglesia, viniendo a ser así signo de unidad desde una conformación a Cristo y una vivificación en el Espíritu, que crean la unidad mistérica y la unidad del cuerpo visible de la Iglesia. Además, los grandes escolásticos siguen hablando del cuerpo eclesial como la «res ultima» de la eucaristía, y del cuerpo eucarístico como la «res media» [36]. Y el mismo Santo Tomás se mueve entre la afirmación de que la Iglesia es una realidad significada, pero no propiamente contenida en la eucaristía, y la afirmación de que la eucaristía es el sacramento del cuerpo de Cristo que es la Iglesia [37].

4. Concilio de Trento hasta nuestros días

Los *reformadores* no negarán la dimensión eclesiológica de la eucaristía, pero, debido a su crítica y rechazo de la mediación eclesial, tenderán a insistir mucho más en la dimensión cristológica, junto con el efecto de la comunión con los santos. Así, *Lutero* afirma: «(Por la comunión) somos atraídos y transformados verdaderamente también nosotros en el cuerpo espiritual, es decir, en la comunión con Cristo y con los demás santos; y por este sacramento participamos de todas las virtudes y de todas las gracias de Cristo y de sus santos» [38].

El mismo *concilio de Trento,* si bien no destacó este aspecto, tampoco puede decirse que lo desconozca. Ya en el Proemio de la

[34] Y. CONGAR, «Il concetto della Chiesa in S. Tommaso», en *Il mistero della Chiesa* (Roma 1961) 65.

[35] F. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia,* 139. Cf. F. MARTINEZ, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en santo Tomás de Aquino:* Studium 9 (1969) 377-404.

[36] Así S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.,* d.9, a.2, q.1.

[37] *In Io.* 6,6,7; *STh.* III, q.73 a.3 ad c; III, q.73 a.6 ad c. Cf. A. THALER, *Gemeinde und Eucharistie,* 152-172.

[38] M. LUTERO, *Sermon zum heiligen Leichnam Christi:* WA 2,749,10. Cit. Doc. *La Cena del Señor,* n.26: A. G. MONTES, I, 303.

sesión XII: *Decretum de SS Eucharistia,* afirma, recogiendo un pensamiento clásico, que Cristo ha dejado a su Iglesia la eucaristía como símbolo de unidad y caridad, con el que quiere que permanezcan unidos todos los cristianos [39]. Y más adelante, al hablar de la «razón de la institución de este sacramento», añade cómo nuestro Salvador ha querido que este sacramento sea símbolo de aquel único cuerpo del que él es la cabeza (1 Cor 11,3; Ef 5,23), al que quiere que todos los miembros permanezcan estrechamente unidos por los vínculos de la fe, la esperanza y la caridad, evitando toda división (1 Cor 1,10; DS 1638). En el cap. 8, sobre «el uso admirable de este sacramento», expresa fervientes deseos de unidad en relación con la eucaristía, de modo que «todos y cada uno de los que llevan el nombre cristiano se unan de una vez por todas por fin y concuerden en este "signo de unidad", en este "vínculo de caridad", en este símbolo de concordia...» (DS 1649). Finalmente, en el cap. 2 del *Decretum de SS. Missae Sacrificio* se refiere a la identidad del sacrificio de Cristo y de Iglesia, ya que son el mismo el oferente y la víctima, con la diferencia de que en un caso es sacrificio cruento (Cristo), y en el otro es incruento (eucaristía) [40].

En cuanto a la doctrina posterior del Magisterio hasta el Vaticano II, es cierto que no abunda la visión eclesiológica de la eucaristía, al menos hasta Pío XII, quien, con sus dos grandes encíclicas: *Mystici corporis* y *Mediator Dei,* vuelve a recuperar esta dimensión. Según resume B. Forte, los puntos que más se ponen de relieve son éstos: la centralidad de la eucaristía *(Mediator Dei);* la eucaristía como signo e instrumento de unidad eclesial *(Mirae caritatis* —León XIII—, *Mystici corporis, Mediator Dei);* el que es toda la Iglesia la que ofrece y se ofrece, en una mística identidad con Cristo sacerdote y víctima *(Miserentissmus Redemptor* —Pío XI—, *Mediator Dei)* [41].

[39] DS 1635: «... quam alioquin Salvator noster in Ecclesia sua tanquam symbolum reliquit eius unitatis et charitatis, qui christianos omnes inter se coniunctos et copulatos esse voluit».

[40] DS 1743. En cuanto a la literatura clásica española, nos recuerda también la importancia de este aspecto. Baste como botón de muestra un texto de FRAY LUIS DE GRANADA: «Este sacramento es sacramento de amor y de unión, porque en él participan los fieles un mismo mantenimiento y un mismo espíritu, el cual hace a todos los fieles una misma cosa por amor. Y para significar esto, dice Sant Augustín que nuestro Señor instituyó este sacramento en tal género de cosas, que de muchas vienen a hacerse una, como son el vino y el pan (porque de muchos granos de trigo se hace el pan, y de muchos granos de uva el vino) para dar a entender que el sacramento que en estas dos especies se administraba, obraba este mismo efecto en los que lo recibían, que es hacer de muchos corazones un corazón, comunicando a todos ellos un mismo espíritu cuando lo reciben»: *Obras completas.* IV. *Memorial de la vida cristiana* I (nueva edición, Madrid 1995) 158.

[41] B. FORTE, ibid., 168.

5. Vaticano II

Como sabemos, el Vaticano no sólo recoge esta doctrina de la tradición, sino que también la supera en una nueva síntesis cristológica, eclesiológica, pneumatológica y sacramental [42]. Baste recordar algunos lugares más importantes.

a) *En la «Sacrosanctum Concilium» se destaca*

1.° La eucaristía como *la manifestación privilegiada de la naturaleza de la Iglesia:*

> «En efecto, la liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia. Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles...» (SC 2).

¿Cuáles son las razones de esta característica? En primer lugar, porque aunque la liturgia no agota la acción de la Iglesia, sí es su «culmen y su fuente» (SC 10). En segundo lugar, porque expresa la vida de los fieles *(ut fideles vivendo exprimant)*, tanto *ad intra* como *ad extra (ut aliis manifestent);* porque implica la acción de Cristo y de la Iglesia *(Christus totus);* porque en la liturgia se expresa de forma especial el misterio de la Iglesia-sacramento, por su ser visible-invisible (cf. SC 5; LG 8); y porque este misterio se expresa de forma especial en la actualización que en la liturgia se realiza del misterio de la salvación, y especialmente del sacrificio de Cristo *(Per quam maxime in divino Eucharistiae sacrificio, opus nostrae redemptionis exercetur)* [43]; porque, si del misterio pascual nace la Iglesia como comunión de vida con Dios y entre los hombres, la eucaristía, actualizando este misterio, realiza y renueva dicha unidad pascual.

[42] Véase un estudio más detallado en B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia,* donde, además de un estudio diacrónico de este aspecto, y de la utilización de la doctrina de la tradición por los padres conciliares del Vaticano II, analiza cada uno de los textos en los que se sefiere a este aspecto, sobre todo de la SC y de la LG. Igualmente se encuentra un estudio detallado y comentado del Vaticano II en A. THALER, *Gemeinde und Eucharistie,* 199-230.

[43] La expresión, como indicábamos en otro lugar, procede del Misal Romano: *Oratio super oblata Dominicae IX post Pentecostem.* Esta idea viene recogida de modo excelente en SC 47. Posteriormente en la LG.

2.º La eucaristía como *expresión de un pueblo participante:* La participación y la acción común del pueblo de Dios en la liturgia es el concepto catalizador de una concepción de Iglesia, toda ella sujeto, mediación y objeto de la acción litúrgica, según la diversidad de oficios y ministerios:

> «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es "sacramento de unidad", pueblo santo y congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso, pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y lo implican; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual» (SC 26).

Y si esto sucede en la liturgia en general, con más razón en la eucaristía, «junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros» (SC 41). Se trata de una participación, que pone en acción el sacerdocio universal, que expresa la unidad en la diversidad de oficios y ministerios, como pueblo jerárquicamente constituido, que tiene derecho y deber a participar en cuanto pueblo de Dios, en orden a expresar su propia identidad [44].

3.º La eucaristía, *manifestación de la estructura jerárquica de la Iglesia:* La eucaristía manifiesta la participación y comunión de todo el pueblo de Dios, pero no de un modo indiferenciado, sino de un modo diferenciado, es decir, en su estructura jerárquica. Por eso se afirma expresamente:

> «En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» (SC 28).

Esta ordenación jerárquica se manifiesta sobre todo en la eucaristía presidida por el obispo, rodeado del presbiterio, y con el desempeño adecuado de la pluralidad de servicios y ministerios (cf. SC 41.29). Igualmente es signo de esta unidad la concelebración, por la que se manifiesta la participación de todos en el mismo banquete y sacrificio (SC 41). Y todo ello encuentra su máxima expresión en la eucaristía dominical, en la que la asamblea reunida representa, en un determinado lugar y de modo especial, a la Iglesia entera en comunión con el obispo y con las otras iglesias (SC 42).

[44] Véanse otros números como SC 14-20.26.48.

b) *En la «Lumen gentium» se insiste*

Son varios los aspectos que merece la pena destacar en esta constitución respecto a la eclesiología eucarística:

1.° *La eucaristía, expresión privilegiada de la sacramentalidad de la Iglesia:* Ya desde el principio, se afirma que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento *(veluti sacramentum)*, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Esta sacramentalidad de la Iglesia, en cuanto «integrada de un elemento humano y otro divino», depende de la realidad de Cristo «sacramento original», a cuya semejanza analógica debe entenderse el misterio de la Iglesia (LG 8). La Iglesia es, pues, el lugar donde se hace visible la salvación, de forma especial en cada uno de los sacramentos, y sobre todo en la eucaristía, centro de todo el organismo sacramental, concentración privilegiada de la sacramentalidad de la Iglesia, donde se actualiza la obra de salvación de Dios a los hombres, individualmente y en cuanto comunidad eclesial *(opus nostrae redemptionis exercetur:* SC 2), y donde se expresa y realiza la unidad y comunión de Dios con la humanidad entera *(intimae unionis totiusque generis humani unitatis)*. Se trata de una sacramentalidad a la vez escatológica y universal (LG 1,9). Siendo sacramento de la pascua de Cristo, la eucaristía es también el centro de la sacramentalidad de la Iglesia, que tiene su origen en la misma pascua *(del costado abierto de Cristo nace el sacramento de la Iglesia)*, y es el signo más privilegiado de un «ya» de salvación, pero también de un «todavía-no» realizado en plenitud [45] (LG 48; AG 5).

2.° *La eucaristía representa y realiza la unidad de la Iglesia:* El sacramento central de la Iglesia, a la vez que actualiza la obra de nuestra redención, representa y realiza la unidad de la Iglesia:

> «... la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (cf. 1 Cor 10,17). Todos los hombres están llamados a esta unión en Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3).

La eucaristía, y en especial el pan eucarístico del que participamos por la comunión, es signo realizante y exigitivo de la unidad

[45] Recordamos solamente algunos estudios importantes al respecto: J. ALFARO, *Cristo, sacramento de Dios Padre. La Iglesia, sacramento de Cristo glorificado:* Greg 48 (1967) 5-27; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano* II, 2 vols. (Milano 1969); P. SMULDERS, «La Iglesia, sacramento de salvación», en *La Iglesia del Vaticano II,* o.c.; J. M. TILLARD, *L'Eucharistie, pâque de l'Église,* o.c. Y desde la perspectiva litúrgica: AA.VV., *Ecclesiologia e liturgia* (Casale Monferrato 1982), con estudios de D. Sartore, F. Ardusso, P. Barrera, G. Colombo, A. Pistoia, E. Lodi.

eclesial, unidad fraterna y convivial entre los creyentes, unidad intereclesial entre los cristianos, y unidad de justicia, de reconciliación y de paz entre todos los hombres «Espíritu Santo, eucaristía y unidad son tres polos sobre los que se articula la relación eucaristía y misterio de la Iglesia, ya que es el Espíritu el que realiza la representación de Cristo glorioso y reconciliador en la eucaristía» [46] (LG 12,13,50)

3.º *La eucaristía, lugar de la renovación de la alianza de Dios con su pueblo* El misterio entero de la Iglesia, en su ser, su aparecer y sus signos privilegiados, se manifiesta de modo especial en la eucaristía, pues celebrándola la Iglesia renueva su origen y fundamento, su alianza y su identidad, su condición de pueblo peregrinante hacia la plenitud escatológica (LG 3) Por un lado, la Iglesia entera está presente y se realiza en cada asamblea eucarística (LG 26) Por otro lado, esta presencia no es pasiva o confusa, sino activa y ordenada, de modo que se convierte en signo realizante de su misma identidad

> «Y así, sea por la oblación o sea por la sagrada comunión, todos tienen en la celebración litúrgica una parte propia, no confusamente, sino cada uno de modo distinto Mas aun, confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (LG 11, cf CD 11, UR 11)

Por todo ello, en la eucaristía encuentran su punto culminante de vida y realización, así como su fuente de acción y de misión, todos los servicios y los ministerios de la Iglesia (LG 25-29, CD, PO), así como toda la actividad apostólica de los fieles laicos, afirmando al respecto que «los sacramentos, especialmente la eucaristía, comunican y alimentan aquel amor hacia Dios y hacia los hombres que es el alma de todo apostolado» (LG 33)

c) *Catecismo de la Iglesia Católica*

Esta teología ha sido recogida en gran parte en *el Catecismo de la Iglesia Católica* Baste recoger sus afirmaciones más importantes 1 Se insiste en que la eucaristía, siendo «expresión visible de la Igle-

[46] B FORTE, *La Chiesa nell Eucaristia* 218 219 Esta relación aparece bien expresada en otros lugares del Concilio, como cuando se dice que «en la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo nuestra pascua y pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres vivificada y vivificante por el Espíritu Santo» (CD 5)

sia» (CEC 1329), expresa la identidad de la Iglesia y realiza la unidad (n 1325) 2 Se confiesa que la «eucaristia es igualmente sacrificio de la Iglesia» Y, tanto por la ofrenda eucaristica como por las intercesiones y por el ofrecimiento de la vida entera, se trata de una accion oblativa de la Iglesia entera, en union a Cristo (n 1368-1369) 3 Los frutos de la participacion y comunion eucaristica son el perdon y la reconciliacion, una mayor union a Cristo, la realizacion de la misma Iglesia en la unidad del cuerpo mistico, y el compromiso en la caridad, sobre todo respecto a los mas pobres «La eucaristia hace la Iglesia Los que reciben la eucaristia se unen mas estrechamente a Cristo Por ello mismo, Cristo los une a todos los fieles en un solo cuerpo la Iglesia [ ] La eucaristia entraña un compromiso en favor de los pobres» (n 1396-1397) [47]

6 Perspectivas ecuménicas

La relacion eucaristia-Iglesia ha sido planteada por los documentos ecumenicos a dos niveles a nivel de misterio y a nivel de ministerio

a) *A nivel de misterio*

Puede decirse que a este nivel hay una notable convergencia en la doctrina que los documentos manifiestan

1 En primer lugar, se insiste en *la unidad que la eucaristia supone, manifiesta y realiza,* al participar todos del mismo cuerpo de Cristo, en el mismo Espiritu (dimension cristologica y pneumatologica) En el documento *La Cena del Señor* se afirma

> «La eucaristia y la Iglesia estan, pues, unidas vitalmente de multiples maneras Por el hecho de que Cristo se da a los suyos en la eucaristia, su vida pasa a ser la de ellos, su Espiritu, el suyo El acontecimiento de la comunion eucaristica con Cristo se convierte en la forma permanente de vida de la comunion eclesial con Cristo [ ] La eucaristia es asi simultaneamente la fuente y cumbre de la vida de la Iglesia Sin la comunion en la eucaristia no hay plena comunion eclesial, sin la comumon eclesial no hay verdadera comunion en la eucaristia [ ] La participacion del mismo pan y del mismo caliz en un lugar dado opera la unidad de los comulgantes con Cristo entero y con

[47] Veanse diversos comentarios al respecto en M KESSLER (Hrsg) *Eucharistie Ruckfragen zum Katechismus der Katolischen Kirche* (Tubingen 1996) Sobre todo el estudio de E KUNZ *Die Eucharistielehre des Katechismus der Katholischen Kirche im Ver gleich mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils* p 11 28

todos los demás comulgantes de todos los tiempos y lugares Al compartir el mismo pan, manifiestan su pertenencia a la Iglesia en su catolicidad» [48]

2 En segundo lugar, se insiste en que *la eucaristía manifiesta y es acción de la Iglesia universal,* por lo que también está exigiendo esa unidad interna, intereclesial y universal, que se expresa por la comunión que nos une a Cristo y al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El *Documento de Lima* así lo expresa

«La comunion eucaristica con Cristo, quien alimenta la vida de la Iglesia, es al mismo tiempo comunión con el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia La participación del pan único y de la copa comun en un lugar determinado manifiesta y efectúa la unidad en Cristo de los que alli participan y con los demas participantes de todo tiempo y lugar Es en la eucaristía donde la comunidad del pueblo de Dios se manifiesta plenamente Las celebraciones eucaristicas siempre tienen que referirse a la Iglesia total, y la Iglesia total está implicada en cada celebración eucarística local» [49]

3. Esta manifestación y realización de la identidad de la Iglesia en la eucaristía *es la expansión realizante de aquello que ya habíamos venido a ser por el bautismo y la confirmación,* de modo que podemos decir que la eucaristía expresa y edifica a la Iglesia, haciéndola crecer en la divinización trinitaria y modelándola, por la virtud del Espíritu, como cuerpo de Cristo Es el *Documento de Diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa* el que mejor expresa este pensamiento

«Los creyentes son bautizados en el Espíritu en el nombre de la Santísima Trinidad para formar un solo cuerpo (cf 1 Cor 12,13) Cuando la Iglesia celebra la eucaristía realiza "lo que ella es", cuerpo de Cristo (1 Cor 10,17) Por el bautismo y la unción, en efecto, los miembros de Cristo son alcanzados por el Espíritu, incorporados a Cristo, pero por la eucaristía el acontecimiento pascual se dilata, haciéndose Iglesia La Iglesia se convierte en lo que está llamada a ser por el bautismo y la unción Por la comunion en el cuerpo y la sangre de Cristo, los fieles crecen en esta divinización misteriosa que realiza su morada en el Hijo y el Padre, por el Espíritu Así, por una parte, la Iglesia celebra la eucaristía como expresión, en este tiempo, de la liturgia celeste Más, por otra parte, la eucaristia edifica la Iglesia, en

[48] *La Cena del Señor* n 25-27 A G MONTES, I, 301 Véase sobre las diversas cuestiones a nivel ecumenico G J BÉKES, *Eucaristia e Chiesa Ricerca dell unita nel dialogo ecumenico* (Casale Monferrato 1985)

[49] *Bautismo, eucaristia, ministerio* ibid I, 907

el sentido de que por ella el Espiritu de Cristo modela la Iglesia en cuerpo de Cristo» [50]

4. Esta eclesialidad trinitaria de la eucaristía se expresa de forma concreta en la *synaxis* o reunión eucarística, por la que no sólo *se actualiza y renueva la «koinonía» o comunión eclesial,* sino también por la que se pide y empeña en la unidad, la reconciliación y la paz, a imagen de la Trinidad.

> «En efecto, cuando la Iglesia celebra la eucaristia [ ] una nueva unidad, que supera las divisiones y restaura la comunion en el unico cuerpo de Cristo, se comunica [ ] Este misterio de la unidad en el amor de varias personas constituye propiamente la novedad de la *koinonia* trinitaria comunicada a los hombres, en la Iglesia, por la eucaristia [ ] El desarrollo de la celebracion eucaristica de la Iglesia local muestra cómo la *koinonia* se actualiza en la Iglesia que celebra la eucaristía» [51]

b) *A nivel de ministerio*

Todos (católicos, luteranos, ortodoxos) están de acuerdo en que la eucaristía es expresión de la ministerialidad de la Iglesia, en que debe «estar dirigida por un ministro que tenga mandato de la Iglesia», pues «desde muy pronto se da la evidencia de un ministro ordenado para la función de presidir la celebración», y en que «en la celebración eucarística es cuando el ministerio ordenado es el foco visible de la comunión profunda que une a Cristo y los miembros de su cuerpo» [52]

Pero, mientras en relación con los ortodoxos no hay dificultad respecto al reconocimiento del ministerio ordenado (obispo, presbíteros), en cuanto sucesores de los apóstoles y garantes de la apostolicidad por la imposición de manos y la consagración en el sacramento del orden [53], en relación a la Iglesia luterana permanecen algunas divergencias importantes, señaladas por el documento de la Comisión Mixta católico-luterana: Para los católicos la celebración de la euca-

[50] *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristia a la luz del misterio de la Santisima Trinidad* n 4 b-c A G Montes, I, 506

[51] Ibid, cap II, 1-2 A G Montes, I, 508-509

[52] Son las expresiones que aparecen en *La Cena del Señor* n 65 y el BEM, n 14

[53] De ahi que en el documento *El misterio de la Iglesia y de la eucaristia* cap III, 4, se diga «Volvemos a encontrar, pues, entre estas iglesias los vinculos de comunion que presenta el Nuevo Testamento comunion en la fe, en la esperanza y el amor, comunion en los sacramentos, comunion en la diversidad de carismas, comunion en la reconciliación, comunion en el ministerio»

ristía es legítima sólo cuando es presidida por el obispo y por quien haya recibido el sacramento del orden y tenga un mandato suyo (cf LG 26) En cambio, «segun la doctrina luterana, el culto eucarístico es dirigido por un ministro ordenado [ ] aunque la ordenación no sea normalmente llamada un sacramento» Las convergencias en «la manera de concebir el origen y la función del ministerio, así como en la forma de transmitirlo por la imposición de manos e invocación del Espíritu Santo», encuentran su dificultad en el reconocimiento de la sacramentalidad del orden [54]

Otro punto de divergencia se encuentra en la posibilidad de una celebración y comunión eucarística común *(communicatio in sacris)* Partiendo del supuesto de que «la comunión eucarística exige y hace crecer a la Iglesia como comunión concreta en la fe» y de que esto exige la unidad en el ministerio, la Iglesia católica afirma que «no está permitido considerar la *communicatio in sacris* como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos (UR 8). Por ello, si bien la celebración común está prohibida entre católicos y luteranos, la admisión a la comunión eucarística puede, no obstante, ser concedida por motivos suficientes» [55] En cuanto a la Iglesia luterana, también «admite el nexo que existe entre comunión eucarística y comunión eclesial No obstante, incluso en el presente estado de división de las iglesias, admite ciertas posibilidades de participación eucarística Los criterios que le son propios le permiten, más fácilmente que a la Iglesia católica, reconocer la validez de las celebraciones eucarísticas de otras iglesias» [56]

Es evidente que una plena comunión eucarística supone una plena unidad o comunión eclesial, por lo que no es posible una concelebración de obispos-sacerdotes de las diversas confesiones, incluso tratándose de un ministerio reconocido como es el caso de los ortodoxos [57]. Esto no quita para que, en algunas circunstancias, y por razón de necesidad o privación por largo tiempo de los sacramentos, se pueda participar en la celebración de las otras iglesias [58] Las dife-

[54] *La Cena del Señor* 67-68 A G MONTES, I, 316

[55] *Directorio ecumenico del Secretariado para la Unidad* I, n 15 Citado en *La Cena del Señor* n 72 Un amplio y documentado estudio al respecto en F COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acatolici al culto della Chiesa Cattolica nella prattica e nella dottrina della Santa Sede dal inizio del secolo XVII ai nostri giorni* (Brescia 1969)

[56] Ibid , n 73 A G MONTES, I, 317 318

[57] En el CIC 908 se afirma al respecto «Esta prohibido a los sacerdotes catolicos concelebrar la eucaristia con sacerdotes o ministros de iglesias o comunidades eclesiales que no estan en comunion plena con la Iglesia catolica»

[58] Cf *Directorio ecumenico del Secretariado para la Unidad* I, n 15 Y mas recientemente PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCION DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Direc*

rencias entre estas iglesias impiden, sin embargo, que esta posibilidad se realice igualmente en todas ellas. Respecto a la *iglesias orientales,* la postura de la Iglesia católica es ésta

> «Cuando lo exige la necesidad o lo sugiere un verdadero bien espiritual, y con tal que se evite todo peligro de error o de indiferentismo, está permitido a cualquier catolico, a quien sea física o moralmente imposible encontrar un ministro catolico, el recibir los sacramentos de penitencia, eucaristia y unción de enfermos de un ministro de la Iglesia oriental
>
> Los ministros catolicos pueden licitamente administrar los sacramentos de penitencia, eucaristia y uncion de enfermos a los miembros de las iglesias orientales que lo pidan espontaneamente y que tengan las disposiciones requeridas» [59]

Para cristianos de otras iglesias y comunidades eclesiales, también se contempla la posibilidad de administrar los sacramentos de la penitencia, eucaristía o unción, como lo afirma expresamente el CIC c 844,4

> «Si hay peligro de muerte o, a juicio del obispo diocesano o de la Conferencia Episcopal, urge otra necesidad grave, los ministros catolicos pueden administrar licitamente esos mismos sacramentos también a los demas cristianos que no estan en comunion plena con la Iglesia catolica, cuando estos no puedan acudir a un ministro de su propia comunidad y lo pidan espontaneamente, con tal de que profesen la fe católica respecto a esos sacramentos y esten bien dispuestos» [60]

Sin duda, estas condiciones no siempre pueden discernirse de la misma manera, dada sobre todo la variedad de directrices en las diversas iglesias Las iglesias protestantes ponen más acento en la comunión en Cristo que en la comunión con la Iglesia, y por ello encuentran menos dificultad en esta participación Las iglesias orientales, por el contrario, ponen más acento en la necesidad de comunión eclesial y en los sacramentos, y por ello algunas encuentran más dificultad que los católicos en la comunión sacramental. Se debe avanzar en la comunión, sin ignorar las divergencias, pero también facilitando el camino y el encuentro, tanto en lo que respecta al concepto de ministerio y ordenación como en lo que se refiere a los obstáculos para una *communicatio in sacris* [61].

torio para la aplicacion de los principios y normas sobre ecumenismo (Madrid 1993) n 122-128, p 67 69

[59] Ibid , n 123 y 125

[60] CIC c 844,4 Lo mismo en el *Directorio* n 129-130

[61] Los anglicanos y algunas iglesias luteranas estan bastante cerca de la tradicion catolica en su manera de endender el ministerio ordenado Asi se afirmaba, por ejemplo, en

IV. REFLEXIÓN TEOLÓGICA

a) La asamblea eucarística «es» Iglesia

Como hemos visto anteriormente, la asamblea eucarística es la Iglesia en un lugar concreto. A la eucaristía se la llama «asamblea eucarística *(synaxis),* porque la eucaristía es celebrada en la asamblea de los fieles, expresión visible de la Iglesia» [62]. Por tanto, la asamblea eucarística es manifestación espacio-temporal privilegiada de la Iglesia. Es epifanía de la naturaleza íntima y de la estructura de la Iglesia (SC n.2). Es, de algún modo, «sacramento» de la Iglesia. En la asamblea encarística, no sólo conocemos y reconocemos lo que es el Señor, sino también lo que es la Iglesia. Si bien este reconocimiento de la Iglesia manifiesta la inevitable tensión entre el ideal y la realidad, entre el «ya» pero «todavía no», entre el signo y el significado. Pues la Iglesia que se manifiesta es la Iglesia peregrinante hacia su plenitud escatológica.

Y es así, no sólo porque en ella la Iglesia se manifiesta, está presente, se realiza, se identifica..., sino también porque en ella los cristianos manifiestan que son «gente de Iglesia», que pertenecen al cuerpo eclesial. Los cristianos se «hacen presentes» a la Iglesia a través de la participación en la asamblea, y la Iglesia se hace presente a los cristianos por medio de la misma asamblea. La asamblea resulta así el lugar privilegiado de una mutua identificación: la de la eclesialidad del ser cristiano, la de la «cristiandad» (realización desde los miembros bautizados) del ser Iglesia. Ni la Iglesia existe sin asamblea, ni la asamblea existe sin Iglesia. Una y otra se dan mutua existencia y realización, aunque no puedan reducirse la una a la otra. Donde los creyentes se reúnen en asamblea, allí está la prueba más patente de que existe y vive la Iglesia. Donde no se reúnen en asam-

el escrito publicado bajo el título *Lutherans and Caholics in Dialogue,* vol. IV: *Eucharist and Ministry* (Washington-New York 1970) 31ss: «Como teólogos romano-católicos reconocemos, dentro del espíritu del concilio Vaticano II, que las comunidades luteranas con que estamos en diálogo son verdaderas iglesias cristianas [...] Además, en el curso de nuestras investigaciones hemos constatado que hay serios puntos débiles en los argumentos que suelen aducirse contra la validez del oficio para la celebración de la eucaristía en las iglesias luteranas. En efecto, no vemos ningún motivo convincente para excluir la posibilidad de que la Iglesia romano-católica pueda reconocer este oficio». A pesar de esto, dadas las dificultades, no se declaran a favor de una completa comunión en la cena entre católicos y luteranos. Lo que ciertamente impulsa en el esfuerzo de superar obstáculos. Cf. K. LEHMANN-W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* (Göttingen 1986) 89-124; F. COURTH, *Die Eucharistie,* l.c., 222-226; A. GERKEN, *Teología de la eucaristía,* 236-265.

[62] CEC 1329.

blea, allí no se manifiesta ni la fraternidad, ni la comunión, ni la celebración de la fe de la Iglesia.

Ahora bien, para que la asamblea sea signo de nuestro ser y pertenecer a la Iglesia, se requiere que se realice en plena comunión con la comunidad concreta, con la Iglesia local y con la Iglesia universal. Sólo entonces puede decirse que esta asamblea es mi forma privilegiada de ser Iglesia, y que esta Iglesia es mi forma peculiar de ser asamblea [63].

b) *La Iglesia «hace» la eucaristía*

La eucaristía tiene su origen en Cristo y es un don de Dios. Pero, desde un punto de vista visible y externo, es también el sacramento central de la Iglesia, en el que se manifiesta de forma especial la verdadera naturaleza, la estructura ministerial, la acción sacerdotal de todo el pueblo, por la participación diferenciada, según los diversos servicios y ministerios, en las palabras y gestos que configuran la misma celebración eucarística. Se trata de una asamblea «jerárquicamente ordenada», en la que cada uno ejerce el ministerio que le corresponde: el de la presidencia, el de la palabra, el del servicio en la caridad. Por todo lo cual puede decirse que la Iglesia entera es a la vez sujeto y objeto de la celebración eucarística. Es *sujeto,* porque la celebración no es sólo un acto del ministro, o un acto de los sujetos participantes, es también un acto de la asamblea celebrante y de la Iglesia universal. Es la Iglesia entera la que está de algún modo presente, como pueblo sacerdotal, ejerciendo su universal sacerdocio, e interviniendo a su nivel propio: el nivel místico y sacramental, expresado por los diversos ministerios y signos de la celebración. Así se reconoce en el Misal de Pablo VI, cuando se dice: «La celebración de la Misa es la acción de Cristo y del pueblo de Dios, ordenado jerárquicamente» (OGMR n.1). Y esto es lo que quiere decir también la clásica expresión: «la Iglesia *hace* la Eucaristía», porque, en efecto, la Eucaristía es la acción de toda la Iglesia, y toda la Iglesia, sacerdotes y fieles, es sujeto de la Eucaristía.

Esta acción eucarística de la Iglesia se expresa y ejerce de modo diferenciado, haciendo en ella cada uno todo y sólo aquello que le pertenece (cf. SC 28). No se debe caer, por tanto, ni en una confusión de funciones y ministerios, ni en una absorción de los mismos. Tampoco se debe disociar la ofrenda del sacerdote de la ofrenda del pueblo, como si sólo al sacerdote le correspondiera presentar la

[63] D. BOROBIO, *Eucaristía para el pueblo,* 155-156.

ofrenda, y a los fieles sólo el prepararla. El *sacerdote que preside* la celebración debe tener conciencia de que presidir no es estar por encima ni aparte o al lado de la asamblea, ni significa ejercer un poder que sólo a Cristo pertenece, o representar a la Iglesia sin comulgar con ella, o suplir al pueblo sin respetar su participación. «Presidir» la asamblea eucarística es, más bien, «estar dentro» y a la vez «estar delante» de la comunidad como signo personal cualificado y destinado para ejercer una «re-presentación» ante ella, con la humildad del siervo que realiza un servicio en favor de los demás. Toda presidencia litúrgica es una función que se realiza: 1. «In persona Christi capitis», es decir, re-presentando a Cristo cabeza, siendo icono y sacramento de aquel que es el único mediador y sacerdote que preside. 2. «In nomine Ecclesiae», es decir, re-presentando en la intención, la fidelidad y la misión a la Iglesia entera, verdadero sujeto y objeto de la celebración. 3. «In virtute Spiritus Sancti», es decir, teniendo plena conciencia de que no es él el agente principal de la celebración, sino el Espíritu quien, con y por la Iglesia, realiza la obra maravillosa de la salvación en la eucaristía. Presidir es, por tanto, servir a una «re-presentación» y a una acción en favor de la comunidad, significando personalmente la presencia y acción de Dios, a la vez que la presencia y acción de la Iglesia, que interviene, se manifiesta y realiza a través de la pluralidad de servicios y ministerios [64].

c) *La eucaristía «hace» la Iglesia*

La relación entre eucaristía e Iglesia implica de forma especial el efecto de la eucaristía en la Iglesia, hasta el punto que puede y debe decirse que «la Iglesia es objeto de la Eucaristía» o, con otras palabras, que «la eucaristía hace la Iglesia». Y es así porque, por la actualización que en ella se da del misterio pascual, éste se expande y hace eficaz en la Iglesia; porque en la eucaristía la Iglesia se convierte en aquello que ya es por el bautismo y la confirmación de sus miembros; porque en el encuentro eucarístico con Cristo y con los hermanos, en el Espíritu, la Iglesia se modela y crece en la caridad y la unidad; porque así se edifica en la fe, la esperanza y el amor como cuerpo de Cristo; porque en la eucaristía toma conciencia de su naturaleza y misterio, de su identidad y de su misión, de su estado peregrinante y de su destino en la plenitud escatológica... La eucaristía es el lugar más privilegiado de expresión, realización e identificación

[64] Véase D. BOROBIO, *Ministerios en la comunidad* (Barcelona 1999) 199ss; ID., *Participación y ministerios litúrgicos:* Ph 144 (1984) 511-528.

de la Iglesia, el momento más importante de su crecimiento en verdadero cuerpo de Cristo, al servicio del mundo y de la humanidad entera.

De este modo, el mismo sujeto del acto se convierte así en «objeto» de la acción, en «meta» de la celebración («res sacramenti»). La Iglesia es objeto principal de la eucaristía que ella «hace»; es beneficiaria primera del acontecimiento que celebra. En la eucaristía venimos a ser aquello mismo que recibimos, es decir, cuerpo de Cristo (Agustín). «La Eucaristía y la Iglesia se engendran, pues, mutuamente», a partir de la acción en ellas del único Espiritu de Cristo, que es la raíz de donde mana esta mutua fecundidad. «La eucaristía hace y significa inseparablemente a la Iglesia como cuerpo de Cristo [...] la eucaristía hace y significa a la Iglesia como comunión. Esta comunión tiene dos dimensiones: comunión con el Padre y comunión con los hombres. Su agente es el Espíritu del Señor, que en el memorial de la Pascua hace del pan el cuerpo portador de la humanidad reconciliada, y de la copa la sangre de la alianza nueva que perdona los pecados y sella la comunión» [65].

d) *Eucaristía e Iglesia, una relación constitutiva*

Los lazos de unión entre la eucaristía y la Iglesia son tan grandes, que puede decirse que así como la eucaristía es eucaristía de la Iglesia, del mismo modo la Iglesia es Iglesia de la eucaristía. Hay una reciprocidad entre las realidades eucaristía e Iglesia, pues «desde el momento que se celebra la eucaristía, hay ciertamente y se forma la Iglesia; desde el momento que hay Iglesia, se celebra la eucaristía. La relación Cristo-Iglesia se manifiesta en visibilidad signal privilegiada en la relación eucaristía-Iglesia [66].

Eucaristía y comunión eclesial se exigen y se corresponden. Cada una es camino y condición para la otra. Se participa en la eucaristía porque se pertenece a la Iglesia, y se pertenece a la Iglesia porque se participa en la eucaristía. Se comulga eucarísticamente porque se está en comunión con la Iglesia y viceversa... La eucaristía significa a la Iglesia en su ideal de unidad y de santidad: «llegad a ser aquello que recibís realizando la unidad y santidad que significa la Eucaristía» (cf. Agustín). Y la Iglesia significa a la eucaristía su necesaria apertura y expansión hacia el mundo, para el cumplimiento de una misión: «recibid aquello que sois, pero que todavía tiene

[65] J. M. TILLARD, «La eucaristía, sacramento de la comunión eclesial», en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología*, vol. III (Madrid 1985) 400-426 [424]; ID., *El pan y el cáliz de la reconciliación:* Conc 61 (1971) 35-51.

[66] A. GERKEN, *Teología de la eucaristía,* 226.

que realizarse en la vida». De este modo, si la eucaristía saca a la Iglesia de su imperfección y busca conducirla a la unidad y santidad, la Iglesia libera a la eucaristía del posible cultualismo, y la abre hacia la misión en el mundo. Por todo ello cabe decir, con los teólogos orientales, que la eucaristía no sólo es un *mysterion* de la Iglesia, sino el *mysterion* de la misma Iglesia: la «eucaristía es la Iglesia».

Ahora bien, todo esto no significa ni que la eucaristía tenga su origen en la Iglesia, ni que la Iglesia tenga su origen en la eucaristía. El único origen de ambas es Cristo y el Espíritu, en cuanto don escatológico de Cristo. Por eso, tanto en la Iglesia cuanto en la eucaristía se proclama que Cristo es el Señor, y que el Espíritu es el don transformante de Cristo, que está personalmente dirigiendo y renovando la Iglesia y la eucaristía, hasta la plenitud escatológica.

V. CELEBRACIÓN LITÚRGICA

a) *Que la asamblea manifieste y realice la Iglesia*

Esto significa, en primer lugar, que debe superarse toda actitud individualista, aislacionista. Por su propia naturaleza, la eucaristía no es un acto privado, sino público; ni es un acto individual, sino comunitario; ni es sólo ministerial, sino eclesial. Esto exige que nos sintamos unidos a las personas que estan celebrando, a todos los cristianos dispersos por el mundo, a la humanidad entera. Por eso se pide en la *Plegaria encarística* IV: «Acuérdate, Señor, de todos aquellos por quienes se ofrece este sacrificio: de tu servidor el Papa... de todo tu pueblo santo, y de aquellos que te buscan con sincero corazón».

En segundo lugar, quiere decir que «sentimos con la Iglesia», sintiéndonos en comunión con ella. La eucaristía es fundamentalmente una celebración de la Iglesia, en la que la misma Iglesia está implicada y comprometida, y donde se manifiesta su identidad, y se decide algo de su futuro. No podemos, pues, hacer de la eucaristía un acto al servicio de una concepción determinada, sino un acto al servicio de la misma comunidad eclesial. Y esto sólo es posible cuando nos sentimos en comunión con la Iglesia entera, a través de la comunión con el presbítero que preside la asamblea, y con el obispo de la Iglesia local, en aquello que constituye la esencia de nuestra fe y nuestra pertenencia eclesial.

La presidencia del presbítero no sólo representa a Cristo *(in persona Christi capitis),* sino también a la Iglesia entera *(in nomine Ecclesiae).* Por eso, la celebración de la eucaristía, incluso sin participación del pueblo, es una celebración del pueblo, es una cele-

bración eclesial, en la que todo el pueblo de Dios está representado por el mismo sacerdote. Ciertamente, esta comunión y representación aparecerá con mayor claridad y en toda su expresión cuando se celebra la eucaristía con participación del pueblo. Lo cual no quiere decir que no pueda celebrarse en caso de necesidad sin participación del pueblo, como lo prevé la *Ordenación General del Misal Romano* (n.209-211), donde se dice: «Se trata de una misa celebrada por el sacerdote, al que sólo asiste y responde un ministro [...] La celebración sin ministro o por lo menos algún fiel no se haga sin causa justa y razonable» (cf. CIC, c.906). Y el mismo Código de Derecho Canónico (c.904) dice: «se recomienda encarecidamente la celebración diaria [de la eucaristía], la cual, aunque no pueda tenerse con asistencia de fieles, es una acción de Cristo y de la Iglesia, en cuya realización los sacerdotes cumplen su principal ministerio» (cf. c.902).

En tercer lugar, también quiere decir que la asamblea debe ser manifestación de la Iglesia a través de un *ejercicio de los ministerios* que expresen la misma estructura ministerial de la Iglesia, es decir, la estructura de un ministerio de la Palabra, de un ministerio cultual, de un ministerio de la caridad. En la medida en que en la misma eucaristía se ejercen estos tres ministerios, en esa medida la Iglesia se manifiesta en su naturaleza y en su misión (triple *munus:* profético, sacerdotal, real) (IGMR 58). Al que preside le pertenece representar y animar estos ministerios. A los fieles les corresponde también desempeñarlos a su nivel: El ministerio de la *Palabra* será ejerciendo la función de lector, «profeta» o testigo, monitor o, en su caso, predicador; el ministerio del *culto,* ofreciendo y ofreciéndose, y alabando a Dios con el canto (organista, cantor, salmista, director del canto); y el ministerio de la *caridad,* sirviendo al altar de acólitos, responsabilizándose de la colecta y comunicación de bienes, ejerciendo el ministerio extraordinario de la comunión. Una asamblea eucarística donde no se respete la «ordenación jerárquica» o el diverso nivel de ministerios, y donde no se posibilite y manifieste, también a su diverso nivel, la triple estructura ministerial, estará ocultando más que manifestando la estructura de la misma Iglesia [67].

[67] C. D. Borobio, *Eucaristía para el pueblo,* 302-322; R. Cabié, *La Misa, sencillamente* (Barcelona 1994); AA.VV., *La asamblea litúrgica y su presidencia* (Barcelona 1996).

b) *Asambleas dominicales sin eucaristía*

Una de las consecuencias de la falta de sacerdotes es la privación de la eucaristía en las comunidades. Este hecho, que está viniendo a ser cada vez más frecuente, plantea algunos problemas importantes.

La comunidad necesita de la eucaristía para ser y realizarse como comunidad, para descubrir la razón de su existencia y la esencia de su misión. La eucaristía es el bien común más preciado de la Iglesia y de la comunidad cristiana, y no sólo del ministerio ordenado. Como afirma J. Blank: «La cena eucarística es un bien de la Iglesia total, y no puede, por tanto, depender o estar a merced solamente del ministerio. Para decirlo más claramente: La celebración de la eucaristía, la cena del Señor, tiene, en cuanto institución de Cristo, una clara primacía sobre el ministerio eclesiástico. Es el ministerio el que está al servicio de la eucaristía y de la dirección de la comunidad, y no al revés. Éste es, según el Nuevo Testamento, el orden de prioridades» [68]. Por tanto, los responsables de la Iglesia deberán hacer todo lo posible, más allá de concepciones ministeriales o eclesiológicas culturales, para que toda comunidad cristiana pueda celebrar y vivir la eucaristía, ya que la comunidad cristiana tiene un deber y un derecho respecto a la eucaristía dominical. La cuestión es si este derecho tiene prioridad sobre la tradición eclesial occidental de un ministro ordenado célibe, o si habría que abrirse a otras posibilidades, de manera que aquel derecho prioritario pudiera cumplirse. Pero, aceptado este principio, se plantea la cuestión siguiente: ¿Puede sustituirse la eucaristía por otros actos litúrgicos de la asamblea en domingo? [69].

El fenómeno de las asambleas dominicales sin sacerdote y sin eucaristía se ha extendido de forma considerable en los últimos años [70]. Por regla general, se trata de comunidades pequeñas que,

[68] J BLANK, «Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum», en J BLANK-P HUNERMANN-M ZULEHNER, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie* (Trier 1978) p 25 Lo mismo defiende P HUNERMANN, *Eucharistie-Gemeinde-Amt*, ibid , 39

[69] Otra cuestión de gran trascendencia puede formularse así Si la eucaristía tiene prioridad sobre el ministerio ordenado, ¿no podría procederse a la ordenación de un laico cualificado, con experiencia y ejemplaridad probadas, y aunque no hubiera seguido el proceso de formación establecido ni fuera célibe, con el fin de garantizar la presidencia de la eucaristia y de la comunidad? No pretendemos responder ahora a esta cuestión, dado que supera el marco de nuestro objetivo Vease nuestro planteamiento al respecto en D BOROBIO, *Los ministerios en la comunidad*, o c , 247-251

[70] Cf M BRULIN, *Assemblées dominicales en l'absence de prêtre* LMD 130 (1977) 78-97, ID , *Asambleas dominicales sin sacerdote* Conc 153 (1980) 327-333, M SCOUARNEC, *Presider l'assemblêe du Christ Peut-on passer de prêtres?* (Paris 1996) En concreto sobre España, donde la necesidad se plantea ya con cierta urgencia, se han

movidas por el impulso de varias personas o equipos, actúan de común acuerdo con el sacerdote encargado del lugar, en orden a responsabilizarse de las tareas que pueden desempeñar, sobre todo de la celebración dominical. En otras ocasiones, se trata de una sola persona, bien sea religiosa o laica, a la que se le ha encomendado esta misión *(missio canonica)* por parte del obispo. Periódicamente viene el sacerdote para celebrar la eucaristía: la frecuencia varía según los casos. La celebración dominical sin sacerdote consiste, por regla general, en la celebración de la Palabra y en la distribución de la comunión, usando los textos aprobados por la competente autoridad eclesiástica. En conjunto, se da una buena distribución de las funciones y una verdadera participación activa. Las condiciones para ejercer este ministerio las ha recordado recientemente la Santa Sede: «En algunos lugares, las celebraciones dominicales son guiadas, por la falta de presbítero o diáconos, por fieles no ordenados. Este servicio, válido y delicado a la vez, es desarrollado según el espíritu y las normas específicas emanadas en mérito por la competente autoridad eclesiástica. Para animar estas celebraciones el fiel no ordenado deberá tener un especial mandato del Obispo, el cual pondrá atención en dar las oportunas indicaciones acerca de la duración, lugar, las condiciones y el presbítero responsable» [71].

¿Cómo valorar este fenómeno? ¿Qué ventajas e inconvenientes tiene? En principio nos parece que hay que reconocer en este fenómeno una solución de emergencia ante una situación de necesidad. Esto no impide el que puedan reconocérsele algunos *aspectos positivos,* como son: la revalorización del domingo como día de la asamblea cristiana; la urgencia hacia una mayor responsabilización de los seglares; la división de servicios y la promoción de ministerios laicales; la atención y adaptación a las necesidades de la asamblea; la conciencia de poner los medios para promover las vocaciones sacerdotales; la participación más activa de muchos fieles en la misma celebración; de forma indirecta, el aprecio simultáneo de la eucaristía y de otras formas de celebración...

Pero, junto a esto, se detectan *aspectos negativos* importantes: la asamblea dominical sin eucaristía supone un *déficit* cristiano para la comunidad creyente, que reclama solución; en esta «solución de

ofrecido orientaciones y materiales al respecto por parte del SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Celebraciones dominicales sin sacerdote* (Salamanca 1981), ID., *Celebraciones dominicales y festivas en ausencia de presbíteros* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1992)

[71] *Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboracion de los fieles laicos con el sagrado ministerio de los sacerdotes* (Roma 15 de agosto de 1997), art 7 Cf CIC 1248,2 Y ya antes fue publicado por la SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Directorio para las misas dominicales en ausencia de presbítero «Christi Ecclesia»* (10 de junio de 1988) Not 263 (1988)

emergencia» aparecen perjudicados tanto la eucaristía (que no tiene el puesto que le corresponde) como el ministerio (que no aparece en el lugar y momento que le pertenecen); la distribución de la comunión fuera del marco de la celebración eucarística conduce a la separación entre eucaristía-sacrificio, memorial del misterio de Pascua, y eucaristía-comunión del banquete pascual; esta situación perpetúa la división del ministerio en dos niveles: el del laicado y el del clero, el de los ordenados y los no-ordenados, creando una especie de superposición inadecuada; se tiende a considerar estas reuniones dominicales como un sustitutivo de la misa, y aunque no suelen confundirse con ella, y se mantiene el deseo de eucaristía, a veces se prestan a ciertos «abusos», y se produce una cierta devaluación eucarística; si, por otro lado, se sigue defendiendo que el «precepto festivo se cumple solamente participando en la misa», se coloca a los fieles ante un cierto conflicto moral: por un lado deben participar en estas asambleas, pero por otro no cumplen con el precepto... [72].

En resumen, quien en definitiva sale perjudicada de esta situación es la propia comunidad, que se ve privada no sólo de su presidente nato, sino también de la eucaristía, por la que se manifiesta y realiza su propia esencia de forma única e insustituible. Con otras palabras, «en tales situaciones sale perjudicada sobre todo la relación intrínseca y constitutiva que media entre la eucaristía y la Iglesia» [73]. Por muy bien que resulte la celebración dominical sin eucaristía; por muy buena que sea la participación y el entusiasmo de la asamblea... nada podrá sustituir, de modo estable y permanente, a la misma celebración eucarística. Cuando esta situación se prolonga, crea unas desarmonías cristianas de tal entidad, que impiden la verdadera realización comunitaria, y entran en colisión con la esencia de la misma Iglesia. De ahí que en la reciente carta apostólica *Dies Domini* se vuelva a insistir en que

> «el objetivo, sin embargo, debe seguir siendo la celebración del sacrificio de la Misa, única y verdadera actualización de la Pascua del Señor, única realización completa de la asamblea eucarística que el sacerdote preside *in persona Chisti,* partiendo el pan de la Palabra y de la eucaristía. Se tomarán, pues, todas las medidas pastorales que sean necesarias para que los fieles que están privados habitualmente, se beneficien de ella lo más frecuentemente posible, bien facilitando

[72] En la carta apostólica de Juan Pablo II *Dies Domini* (13 de mayo 1998), n.49, se dice: «Desde el momento en que participar en la Misa es una obligación para los fieles, si no hay un impedimento grave, los pastores tienen el correspondiente deber de ofrecer a todos la posibilidad efectiva de cumplir el precepto».

[73] Así se reconoce en el mismo documento citado: *Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración,* a.7.

la presencia periódica de un sacerdote, bien aprovechando todas las oportunidades para reunirlos en un lugar céntrico, accesible a diversos grupos lejanos»[74].

Sin negar el recurso a estas medidas, cuando es posible, cabe preguntarse si la Iglesia no tendría que sondear otros caminos, para dar una respuesta más sólida y estable a tales situaciones[75].

[74] *Dies Domini*, n.53.
[75] Cf. D. Borobio, *Los ministerios en la comunidad*, 249-251.

CAPÍTULO X

LA EUCARISTÍA, GRACIA DE RECONCILIACIÓN, COMPROMISO DE MISIÓN Y PRENDA DE VIDA ETERNA

BIBLIOGRAFÍA

I. EUCARISTÍA Y RECONCILIACIÓN

AA.VV., *Eucaristia e riconciliazione* (Milano 1974); ALIAGA, E., *Eucaristía y reconciliación en el Misal romano de Pablo VI:* AnalesVal 20 (1984) 273-313; BACIOCCHI, J., *La pénitence et l'Eucharistie:* LMD 55 (1958) 23-40; BLANCHETTE, C., *Pénitence et eucharistie* (Montréal 1989); BOROBIO, D., *¿Sacramento de la penitencia dentro de la celebración de la eucaristía?:* Ph 165-166 (1988) 322-331; DUVAL, A., *Le Concile de Trente et la confession:* LMD 118 (1974) 131-180; LIGIER, L., *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites:* OrChr 29 (1963) 5-78: BRAECKMANS, L., *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente* (Grembloux 1971); LÓPEZ, J., *Penitencia y Eucaristía:* Ph 128 (1982) 145-168; MARRANZINI, A., *Eucaristia e penitenza:* CivCat 3223 (1984) 16-30; MARTÍN RAMOS, N., *La Eucaristía, misterio de reconciliación:* Comm 1 (1990) 31-73; 2 (1990) 209-248; 3 (1990) 333-354; ROVIRA, J. M., «Eucaristía y penitencia como perdón de los pecados», en AA.VV., *La eucaristía en la vida religiosa* (Madrid 1971) 177-184; SÁNCHEZ CARO, J. M., *Probet autem homo seipsum (1 Cor 11,27):* Sal 2 (1985) 293-334; TANGHE, D. A., *L'Eucharistie pour la rémission des péchés:* Irén 34 (1961) 165-181; TILLARD, J. M. R., *Pénitence et Eucharistie:* LMD 90 (1967) 105-126; ID., *El pan y el cáliz de la reconciliación:* Conc 61 (1971) 35-51.

II. EUCARISTÍA Y VIDA ETERNA

BOTTE, B., «Maranatha», en AA.VV., *Noël-Epiphanie, retour du Christ* (París 1967) 25-42; CASTELLANO, J., *Escatología y Liturgia:* NDL, 659-676; KELLER, E., *Eucharistie et parusie* (Freiburg, Schweiz 1989); LEBEAU, P., *Le vin nouveau du Royame* (París 1966); LÓPEZ, J., «La eucaristía, sacramento de salvación escatológica», en AA.VV., *Eucaristía y Trinidad* (Salamanca 1990) 217-263; MAGRASSI, M., «Marana-tha»: Vieni, Signore Gesù», en AA.VV., *Vivere l'eucaristia* (Noci 1978) 101-106; RORDORF, W., *Liturgie et eschatologie:* EL 94 (1980) 385-395; TOURON DEL PIE, E., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1.ª parte): RET 55 (1995) 285-329; (2.ª parte): ibid., 429-486; TRIACCA, A. M. (dir.), *Eschatologie et Liturgie* (Roma 1985); ID., *Tiempo y Liturgia:* NDL, 1972-1989; ZIZIOULAS, J., «L'Eucharistie, repas eschatologique dans l'histoire du peuple de Dieu»,

en ZIZIOULAS, J.-TILLARD, J. M. R.-VON ALLMEN, J.J., *L'Eucharistie* (Mame 1970) 15-28.

III. EUCARISTÍA Y COMPROMISO DE MISIÓN

AA.VV., *Actas del «XLV Conventus eucharisticus Internationalis (Sevilla 7-13.VI.1993): Christus Lumen Gentium. Eucharistia et evangelizatio* (Ex Aedibus Vaticanis. Roma 1993); AA.VV., *Diakonia della carità nella pastorale della Chiesa locale* (Padova 1985); ALDAZÁBAL, J., *Claves para la eucaristía: catequesis de la eucaristía* (Barcelona 1987); ALFARO, J., *Eucaristía y compromiso en la construcción del mundo:* EcclesXaver 22 (1972) 3-18; BETZ, J., *Origen y esencia de la fe cristiana según la perícopa de Emaús:* SelT 37 (1971) 3-10; BIERITZ, K. H., *Eucaristía y estilo de vida:* SelT 132 (1994) 283-290; BOROBIO, D., *Dimensión social de la liturgia y los sacramentos* (Bilbao 1990); ID., *Eucaristía y nueva evangelización* (Bilbao 1992); CODINA, V., *Analogía sacramental de la eucaristía: de la eucaristía a la solidaridad:* EstE (1979) 335-362; CONIN, M. A., *Eucharist: Bread and Justice:* QL 2 (1991) 108-126; DUSSEL, E., *El pan de la celebración, signo comunicario de justicia:* Conc 172 (1982) 236-249; GUIX, J. M., *Proyección social de la eucaristía:* Ph 199 (1994) 7-26; HAMMAN, A., *Liturgie et apostolat* (París 1964); MEISNER, J., *Eucharistie und Evangelisierung* (Neuss 1993); PAGOLA, J. A., *La eucaristía, experiencia de amor y justicia* (Santander 1990); RATZINGER, J., *La Eucaristía como génesis de la misión:* CommIntern 6 (1997) 495-513; TILLARD, J. M. R., *L'Eucharistie et la fraternité:* NRT 91 (1969) 113-135; VON BALTHASAR, H. U., *Eucharistie - Gabe der Liebe* (Freiburg 1986); XLV CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL, *Christus Lumen Gentium. Cristo, luz de los pueblos. Eucaristía y evangelización* (Madrid 1992).

I. LA EUCARISTÍA, GRACIA DE RECONCILIACIÓN

Nos proponemos, en este capítulo, resumir algunos aspectos que consideramos de gran importancia para una comprensión más plena de la eucaristía: la reconciliación, la misión, la esperanza escatológica. En ellos se manifiesta la eucaristía como gracia de Dios y a la vez como respuesta del hombre, como don eficaz y como tarea pendiente, como expresión de la fe y como compromiso de misión y evangelización, como transformación ya realizada en el presente y como prenda de transformación futura. Dado el objetivo y espacio, estudiaremos en cada caso la comprensión histórica, el sentido teológico y la aplicación litúrgica.

1. Comprensión histórica

El fundamento de la relación eucaristía-penitencia se encuentra en el Nuevo Testamento, sobre todo en Mt 26,28: «Ésta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos para el perdón de los pecados»; y en 1 Cor 11,27: «Por tanto, quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y la sangre del Señor». Pero la diferencia entre los textos es clara: mientras Mateo se refiere al perdón de los pecados como fruto de la eucaristía, Pablo nos habla de la actitud requerida para una participación plena en la eucaristía [1]. Ambos aspectos están unidos en la acción graciosa de Dios: la disposición es gracia requerida para el perdón, y el perdón es gracia perdonadora. En el caso de Pablo, reclama la disposición de la caridad no discriminatoria, y de la fe que discierne el cuerpo del Señor en la unidad del cuerpo de la Iglesia [2].

A) *Testimonios patrísticos*

Los primeros testimonios de la Iglesia (Ignacio de Antioquía, Justino) se refieren a una actitud de unidad eclesial y de fe en la presencia de Cristo en el pan y el vino, como condiciones para la participación en la eucaristía [3]. Pero es sobre todo la *Didaché* el testimonio más claro al respecto:

> «Reuníos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio» [4].

El texto, en perfecta continuidad con el Nuevo Testamento, exige la confesión general del pecado (cf Sant 5,16) y la reconciliación previa con los hermanos (cf. Mt 5,23-24), para ofrecer un sacrificio puro.

[1] Cf. H. KARPP, *La pénitence. Textes et commentaires* (Delachaux et Niestlé 1970); C. VOGEL, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua* (Barcelona 1967); J. M. SÁNCHEZ CARO, *Probet autem homo seipsum (1 Cor 11,27)*, a.c.

[2] Recuérdese lo que hemos comentado en otros lugares sobre este texto. Véase, por ejemplo, J. L. ESPINEL, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, 241-243.

[3] Cf. N. MARTÍN RAMOS, *La Eucaristía, misterio de reconciliación:* Comm 1 (1990) 40-45, donde se encuentran comentados estos testimonios.

[4] *Didaché*, cap. 14,1-3: SOLANO I,14.

También los *Padres griegos* de la escuela alejandrina insisten en este aspecto, pero complementándolo de forma más clara con la eficacia perdonadora de la eucaristía. Así *Orígenes* pregunta:

«No temes comulgar el cuerpo de Cristo, al acercarte a la eucaristía, como si fueras limpio y puro, y ¿cómo puedes huir del juicio de Dios?» [5]. Mientras en otro lugar afirma: «Pues si la sangre del Testamento ha sido infundida en nuestros corazones para remisión de los pecados, derramada en nuestros corazones aquella sangre que se bebe, se perdonan y se borran todos los pecados que antes hicimos» [6].

Por su parte, *Cirilo de Alejandría* resalta que la comunión hace desaparecer nuestras impurezas y nos libra de las enfermedades del alma:

«Que Jesús entre en contacto con nosotros [...], a fin de que nos libre de las enfermedades del alma, de las incursiones y de la tiranía de los demonios» [7].

Pero también que para ello es preciso que cada uno se examine a sí mismo y no coma y beba indignamente el cuerpo y la sangre de Cristo [8].

Entre los Padres de la escuela antioquena, el más significativo sobre este punto es *Teodoro de Mopsuestia,* quien, además de distinguir entre los diversos tipos de pecado (de negligencia, de incuria), se refiere a la importancia de la conversión para la plena eficacia del perdón por la eucaristía:

«Las faltas que por debilidad humana nos ocurren no son tales que merezcan retraernos en la comunión de los misterios sagrados. Así, efectivamente, como los que están acostumbrados a los pecados no deben acercarse sin temor a esta comunión [...] Pero si tenemos cuidado de nuestra vida y nos apresuramos al bien, si siempre reflexionamos sobre ello en nuestro corazón, las faltas que nos ocurren sin darnos cuenta, por debilidad, no dañan en nada, sino que, por el contrario, obtendremos un socorro no mediano de la recepción de los misterios [...] En la comunión de los santos misterios nuestras deudas son totalmente canceladas si nos arrepentimos, sufrimos y tenemos compunción en nuestro corazón a causa de nuestros pecados» [9].

[5] *In Psalm. hom.* 37, 2.6.
[6] *In Math. Comment.*, t.86.
[7] *Comment. in Lucam,* IV, 38.
[8] *De ador. in Spir. et ver.*, 6.11-12.
[9] *Homilía Catequística,* XVI, 2 sobre la Misa, n.33-38.

Teodoro es consciente de que quien tiene pecados muy graves (avaricia, idolatría, adulterio...) debe someterse a la penitencia de la Iglesia antes de acercarse a la eucaristía, signo máximo de comunión. Pero, si estos pecados no son tan grandes (¿diríamos, no pecados «mortales», sino «pecados graves»?), admite que por la eficacia del sacrificio de Cristo se perdonan en la eucaristía:

«Porque aquellos bienes que os vinieron por la muerte de Cristo, esos mismos es justo que tengan cumplimiento por los símbolos de su muerte, de suerte que yo afirmaría sin titubear que, aunque no hubiera cometido los mayores pecados, si habiendo propuesto apartarse en adelante de toda acción inconveniente y de atentar a la virtud viviendo según los preceptos de Cristo, participara de los misterios, persuadido íntimamente de que recibirá la remisión de todos sus pecados, de ninguna manera saldrán fallidas sus esperanzas» [10].

Los Padres latinos expresan la misma concepción, tanto en relación con las disposiciones como con la eficacia perdonadora de la eucaristía. *Ambrosio de Milán* se refiere ampliamente a la eficacia purificadora de la comunión, verdadera «medicina contra el pecado»:

«De modo que oyes que cuantas veces se ofrece el sacrificio, se significa la muerte del Señor, la resurrección del Señor, la ascensión del Señor y la remisión de los pecados, ¿y no recibes cada día este pan de vida? El que tiene una herida busca la medicina. Hay herida porque estamos bajo el pecado; la medicina es el celestial y venerable sacramento» [11].

Y, comparando el maná con el cuerpo de Cristo, dice: «¿Qué es más, el maná del cielo o el cuerpo de Cristo? Claro es que el cuerpo de Cristo, que es el autor del cielo. Además, el que comió el maná murió; pero el que comiere este cuerpo recibirá el perdón de sus pecados y no morirá eternamente» [12].

San Agustín, además de los aspectos ya señalados de la disposición para participar y la eficacia del perdón eucarístico, se refiere a la configuración al cuerpo de Cristo y de la Iglesia que produce la eucaristía. La eficacia perdonadora de la eucaristía sólo puede alcanzar a quienes ya están unidos a Cristo y a la Iglesia por el bautismo. Las ideas centrales de Agustín se resumen en estos puntos: 1. Cristo quiso dejarnos «su cuerpo y su sangre que derramó por nosotros en remisión de nuestros

[10] *Coment. a 1 Cor.* 11,34.

[11] *De sacramentis,* V,4,25: SOLANO I, 569. Véase E. ALIAGA GIRBÉS, *Eucaristía y perdón de los pecados en San Ambrosio de Milán: Ministerio y carisma:* Anales Val. núm. extra. (1975) 181-203.

[12] Ibid., IV, 4, 24: SOLANO I, 551.

pecados»[13]. 2. Lo mismo que el pan es amasado y cocido en el fuego del Espíritu para ser cuerpo de Cristo, así somos nosotros purificados como oro en el crisol, y quedamos convertidos en pan, que es cuerpo de Cristo, de modo que se signifique la unidad[14]. 3. El perdón de la eucaristía requiere el perdón al hermano: «Comed espiritualmente el pan celestial, llevad al altar una conciencia pura. Los pecados, aunque se cometan todos los días, pero que no sean mortales. Antes de acercaros al altar, mirad lo que decís: "Perdónanos nuestras deudas..." Perdonas, se te perdonará»[15]. 4. Si los pecados no son muy graves y el pecador no está excomulgado, puede recibir la medicina del cuerpo del Señor; pero si está excomulgado, es penitente, no puede recibir indignamente la comunión[16].

B) *Testimonio litúrgico*

Junto al testimonio de los Padres cabe añadir el elocuente *testimonio de la liturgia eucarística* de la época, que en sus oraciones (eucología menor y mayor) y en sus ritos (rito penitencial, rito de la paz, comunión) expresa de modo muy elocuente la eficacia reconciliadora y perdonadora de la eucaristía. No podemos detenernos en este análisis, en parte ya realizado por nosotros mismos y otros autores[17]. Baste recordar cómo la riqueza de expresiones de perdón *(ablutio, venia, indulgentia, liberatio, expiatio, remissio, conciliatio...)* no deja la menor duda sobre una fe eclesial que siempre ha confesado y orado en la confianza de que quien se acerca con corazón sincero y arrepentido a la eucaristía recibe el perdón de sus peca-

[13] *Sermón* 127 SOLANO II, 314

[14] Ibid SOLANO II, 316 Cf *Sermón* 57,7

[15] *Sobre el ev de S Juan*, 11 SOLANO II, 226

[16] *Carta* 54, 4 SOLANO II, 196 «Si tan grande es la llaga del pecado y la fuerza de la enfermedad, nadie debe diferir esta medicina, basta que la autoridad del obispo no le haya separado del altar para hacer penitencia y tenga que abstenerse hasta que se reconcilie de nuevo con la misma autoridad, porque recibir indignamente es lo mismo que comulgar en el tiempo que se debe hacer penitencia En cambio, no debe depender del propio albedrío o capricho el retirarse de la comunión o el volver a ella, si los pecados no son tan grandes que a uno pueda considerársele excomulgado, no debe retirarse de la cotidiana medicina del cuerpo del Señor»

[17] Nuestra investigación doctoral versó sobre la dimensión penitencial en la liturgia hispánica D BOROBIO, *La doctrina penitencial en el «Liber Orationum Psalmographus» de la liturgia hispánica* (Bilbao 1975) También J A GRACIA, *La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos* Ph 37 (1967) 65-77, P SORGI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati nel Sacramentale Veronese* (II) *L'Eucaristia espiazione per la Chiesa* O'Theologos A 2, 4 (1975) 52ss, J M RODRIGUEZ MUÑIZ, *La dimension penitencial en la eucologia del Misal Romano* (Trabajo de tesis doctoral bajo nuestra dirección en la Universidad Pontificia de Salamanca Ad usum privatum)

dos. Como bien dice E. Janot, «la comida divina no es menos eficaz que la comida material. Como ella, repara y cura [...] Es un remedio, un medicamento, una medicina, una curación, que restaura, renueva, rehace y recrea. Asegura el presente, pero repara también el pasado [...] Sin duda, la eucaristía libera de las faltas cometidas, es remisión de los pecados *(absolutio, venia, liberatio),* limpieza del alma *(purgatio, mundatio, purificatio),* satisfacción de la injuria hecha a Dios *(expiatio, satisfactio, sanitas, salus...)»* [18].

C) *Testimonio de Santo Tomás de Aquino*

Santo Tomás es un testimonio privilegiado en el tema que nos ocupa, del que ofrecemos una breve síntesis [19]. El autor trata el tema ya en el *Comentario a las Sentencias* [20], relacionando el perdón de los pecados con la pasión que se representa en la eucaristía, aunque no como el efecto más propio de la eucaristía [21]. Pero es en su *Comentario a la Primera Carta a los Corintios* donde atribuye a la eucaristía, como sacrificio y sacramento, una eficacia perdonadora [22]. Este efecto se expresa sobre todo en las palabras de la consagración del vino: 1. La remisión de los pecados en cuanto que, realizando lo que dice Ap 1,5 *(lavit nos a peccatis in sanguine suo),* se dice: «qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum» [23]. En la eucaristía se realiza sacramentalmente lo que se expresa y significa *(formae sacramentorum significando efficiunt).* 2. En la expresión «pro vobis» se significa que reciben el perdón de los pecados aquellos que reciben por la comunión el sacramento («sumentibus»), a quienes directamente se les dice: «accipite». 3. Al decir «pro multis» se refiere a todos aquellos que, sin participar en la eucaristía, reciben el perdón por la pasión de Cristo *(pro multis in quibus habet effectum passio Christi),* y por los que también se ofrece el sacrificio *(Valet etiam per modum sacrificii multis non sumentibus, pro quibus offertur, quod sinificatur cum dicitur: et pro multis).*

[18] E JANOT, *L'Eucharistie dans les sacramentaires occidentaux* RScR 17 (1927) 18-19

[19] Véase un buen examen y comentario de su enseñanza al respecto en N MARTIN RAMOS, *La eucaristía, misterio de reconciliacion* II Comm 2 (1990) 209-237, F. MARINELLI, *Eucaristia e remissione dei peccati* Euntes docete 23 (1970) 463ss

[20] SANTO TOMAS, *IV Sent*, d 8 q 2 a 2 Cf N MARTÍN RAMOS, ibid , II, 209-237, donde el autor hace un comentario a los textos de Santo Tomás

[21] Ibid , d.8 q 2 ad 2 «Ad octavum dicendum quod remissio peccatorum non ponitur hic ut proprius effectus huius sacramenti, sed ut effectus passionis quae per consecrationem sanguinis exprimitur»

[22] *Comm ad 1 Cor* 11,26, lect VI

[23] Ibid Incluimos en el comentario las partes fundamentales del texto.

También en la *Summa Theologica* se refiere Tomás a los efectos de la eucaristía, a partir del análisis que hace de la fórmula de consagración [24]. estos efectos son el efecto escatológico, puesto que es prenda de la vida eterna, significado en las palabras «sangre del nuevo y eterno testamento»; el efecto justificante, que se nos da por la gracia y por la fe, y que se significa en las palabras «misterio de la fe», y el efecto perdonador, puesto que los pecados impiden los otros efectos, significado en las palabras «sangre derramada en remisión de los pecados» [25]

Pero, además de explicar los efectos, Tomás insiste en el carácter perfectivo y vivificador de la eucaristía, y en que en ella se encuentra la fuente y causa de todo perdón, incluso como efecto directo de la misma Las razones que esgrime son éstas 1 La eucaristía contiene al mismo Cristo, principio y fuente de toda gracia [26] 2. La eucaristía representa y actualiza la pasión y el sacrificio de Cristo, produciendo en quien participa los mismos efectos que hizo en el mundo, es decir, la remisión de los pecados [27] 3 La eucaristía es banquete que se nos da como comida y bebida, y perfecciona nuestra vida dándonos a Cristo mismo como alimento, y uniéndonos más al cuerpo eclesial [28]. 4. Porque la eucaristía es comida («sacramentum tantum»), y porque, a la vez que es «sacramentum charitatis», su último sentido es hacernos crecer en la caridad y la unidad («res sacramenti»), puede decirse sin ninguna duda que perdona los pecados veniales [29]. 5. En cuanto al perdón del pecado mortal, Tomás lo afirma, pero distinguiendo dos aspectos· el de la eucaristía considerada en sí misma (eficacia objetiva), que en virtud de la pasión puede remitir todos los pecados; y el de la eucaristía para el sujeto (eficacia subjetiva), en que la realización de esta eficacia perdonadora depende de la actitud y disposiciones de con-

[24] *STh* III, q 78,3

[25] Ibid , III, q 78, 3c Las cuestiones que Santo Tomas se plantea en *STh* II, q 79, a 1-8, indican la importancia que daba a este aspecto Son estas «*Primo* utrum hoc sacramentum conferat gratiam *Secundo* utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae *Tertio* utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis *Quarto* utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale *Quinto* utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur *Sexto* utrum hoc sacramentum hominem praeservet a peccatis futuris»

[26] *STh* III, q 79 a 1 ad 1

[27] Ibid , III, q 79, 1c

[28] Ibid , III, q 79, 1c

[29] Ibid , III, q 79, 4c, q 79,4 ad 1 «El efecto es la caridad no solo como hábito, sino tambien como acto, pues este sacramento es un excitante para ella La caridad actual remite los pecados veniales Luego es claro que dichos pecados se perdonan por este sacramento»

versión y de fe del mismo sujeto, es decir, de que no tenga «afecto al pecado» *(affectus peccati)* [30]:

> «Todo aquel que tiene conciencia de pecado mortal pone obstaculo a su efecto, por no estar convenientemente dispuesto para recibirlo [ ] por no poderse unir a Cristo (cosa que se hace con este sacramento) mientras tiene afecto a pecar mortalmente De aqui que se diga Si el alma tiene afecto a pecar, más se agrava que se limpia tomando la eucaristia Este sacramento, pues, no perdona la culpa a quien lo recibe con conciencia de pecado mortal» [31]

No obstante, Tomás pone el acento en la eficacia perdonadora de la eucaristía, consciente de que el sujeto no siempre es capaz de alcanzar la contrición perfecta que borra el pecado Por eso dice:

> «Sin embargo, (la eucaristia) puede perdonar el pecado de dos maneras o recibido sólo en deseo, previo el arrepentimiento, pero sin tener conciencia ni afecto al pecado mortal, que en realidad se posee En este caso, quiza el que comulga no está suficientemente contrito, mas llegandose con devocion y reverencia consigue del sacramento la gracia de la caridad, que perfecciona la contrición y borrará el pecado» [32]

Es evidente que con esta explicación no quiere Tomás marginar el sacramento de la penitencia, ni proponer dos caminos sacramentales que se neutralizaran En todo ello está presente la doctrina del «votum poenitentiae», en caso de pecado mortal, que aun supuesta la conversión (contrición perfecta), e incluso el perdón sacramental por la eucaristía (sacramento central de reconciliación), no se opone a la necesidad de celebrar el sacramento específico de este perdón que es la penitencia La remisión de los pecados no es el fin directo en sí de la eucaristía, sino más bien la condición para participar plenamente en ella. Sin embargo, si se celebra y recibe con «devoción y reverencia» conduce a la contrición que perdona los pecados, y encuentra su expresión realizante inmediata en la misma eucaristía [33]

[30] Ibid, III, q 79, a 3c «La eficacia del sacramento se puede considerar de dos maneras una en si misma, y como asi posee la virtud de la pasion de Cristo, que es fuente y causa de remision de los pecados, puede remitir todos Otra, en relacion con quien lo toma, segun se encuentre o no en el impedimento para tomarlo»

[31] Ibid, III, q 79, a 3c Cf *STh* III, q 80, a 4c

[32] Ibid, III, q 79, a 3c

[33] Cf D Borobio, *Reconciliacion penitencial* (Bilbao ^{3}1996) 155-159

D) *Concilio de Trento*

Con el telón de fondo, por una parte, de la doctrina luterana y de la *Confesión de Ausburgo,* y, por otra parte, la postura de la bula *Exurge Domine,* los sínodos locales y la controversia sobre el tema entre los teólogos católicos [34], nos detenemos brevemente en el concilio de Trento El concilio trata de la relación eucaristía-penitencia, al referirse a la confesión como preparación para la comunión, cuando trata de la eucaristía como sacramento (sesión XIII, 11 de octubre de 1951), y al hablar de la eucaristía como sacrificio propiciatorio (sesión XXII, 17 de septiembre de 1562)

En 1547 se propuso a los teólogos el esquema sobre el sacramento de la eucaristía Se barajaron fundamentalmente dos proposiciones de los reformadores a condenar

1 «La eucaristía ha sido instituida únicamente para la remisión de los pecados» [35]

2 «La fe sola constituye una preparación suficiente para la eucaristía la confesión antes de la comunión no es necesaria, sino libre, especialmente para los doctos, las personas no tienen obligación de comulgar en pascua» [36]

Para la condenación de estas proposiciones se apoyaron los padres en Mt 5,23 y en 1 Cor 11,27ss, así como en diversos textos patrísticos que comentaban estos textos Después de amplias discusiones, y una vez aclarada la necesidad absoluta de contrición, y la necesidad relativa de confesión [37] antes de comulgar, se aprobaron los cánones que concretan la doctrina de la Iglesia

> «Si alguno dijere que el fruto principal de la santísima eucaristía es la remisión de los pecados, o que de ella no provienen otros efectos, sea anatema» (DS 1655)
>
> «Si alguno dijere que la sola fe es preparación suficiente para recibir el sacramento de la santísima eucaristía, sea anatema Y para

[34] No es posible que nos detengamos a estudiar las etapas y vicisitudes de la discusion sobre el tema Cf L BRAECKMANS, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente* (Grembloux 1971)

[35] *Concilium Tridentinum* Ed Societas Goerresiana (Freiburg i Br 1901ss) VII,112

[36] Ibid , VII,114

[37] Aunque habia diversas opiniones, la mas comun fue la que defendia Cayetano, Francisco de Toro y Reinaldo de Genova, entre otros «El que comulga sin estar arrepentido *(sine contritione)* de los pecados mortales, peca mortalmente [ ], pero el que comulga sin confesarse *(sine confessione)* habiendo una causa razonable para no hacerlo, queda excusado, ya que el precepto de confesarse antes de comulgar no es de derecho divino, ni de derecho positivo, a no ser una vez al año» TOMAS DE VÍO CAYETANO, *Summa de peccatis et Novi Testamenti jentacula* (Roma 1525) fol 24 Cit A MARRANZINI, *Eucaristia e remissione dei peccati dal Concilio di Trento a oggi* CivCat 135 (1984) 16-30, aqui 23

que tan grande sacramento no sea recibido indignamente y, por ende, para muerte y condenacion, el mismo santo concilio establece y declara que aquellos a quienes grave la conciencia de pecado mortal, por muy contritos que se consideren, deben necesariamente hacer previa confesion sacramental, habida facilidad de confesar» (DS 1661)

Como puede apreciarse, el concilio no niega el efecto del perdón de los pecados, pero sí la exclusividad y principalidad de este efecto Defiende, por otra parte, que para ello es necesaria la contrición, y si es posible también la previa confesión sacramental, en aquellos que están gravados con pecado mortal Pero será en la sesión XXII del año 1562, en el decreto sobre el sacrificio de la misa, donde se afirme más explícitamente el carácter propiciatorio y perdonador de la eucaristía

> «Y porque en este divino sacrificio, que en la misa se realiza, se contiene e incruentamente se inmola aquel mismo Cristo que una sola vez se ofrecio El mismo cruentamente en el altar de la cruz (Heb 9,27), enseña el santo concilio que este sacrificio es verdaderamente propiaciatorio (can 3), y que por él se cumple que, si con corazon verdadero y recta fe, con temor y reverencia, contritos y penitentes nos acercamos a Dios, conseguimos misericordia y hallamos gracia en el auxilio oportuno (Heb 4,16) Pues aplacado el Señor por la oblacion de este sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados, por grandes que sean» [38]

La gracia del perdón de los pecados se concede en la eucaristía, por ser ésta memorial del sacrificio único de la cruz, y siempre que se den las debidas disposiciones de recta fe, sincero corazón y verdadera contrición Con otras palabras, Dios concede en la eucaristía la gracia de la contrición, que lleva consigo la adecuada disposición para el perdón, y el mismo perdón de los pecados incluso mortales, siempre que el sujeto no excluya el sacramento de la penitencia («votum») [39] La enseñanza del Tridentino es doble por una parte,

[38] DS 1743 Cf DS 1753 «Si alguno dijere que el sacrificio de la misa solo es de alabanza y de accion de gracias, o mera conmemoracion del sacrificio cumplido en la cruz, pero no propiciatorio, o que solo aprovecha al que lo recibe, y que no debe ser ofrecido por los vivos y los difuntos, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades, sea anatema»

[39] J M R TILLARD, *Penitence et eucharistie* LMD 90 (1967) 105-126, afirma al respecto «El pensamiento teologico distingue dos tiempos de la indivisible eficacia de la eucaristia para el perdon uno, que es mas un tiempo de apertura del corazon (por la contricion Dios compromete ya al hombre en la acogida plena de su amor), el otro es un tiempo de consumacion en el que se sella la nueva alianza Ninguno de estos dos tiempos queda fuera de la eucaristia, ninguno escapa a su caracter comunitario los dos constituyen su efecto eclesial de perdon redentor [ ] Porque la eucaristia forma un todo en el que los di-

considera que el sacramento de la penitencia es el medio normal para prepararse a la comunion, cuando se tiene conciencia de pecado mortal y hay posibilidad de confesarse, por otra parte, se afirma que, debido a que la eucaristía es memorial del sacrificio de reconciliación de Cristo en la cruz, cuando la participación es sincera y con corazón contrito, nos concede el perdón de todos los pecados, sin que esto suponga el excluir el sacramento de la penitencia, como sacramento específico del perdón

Los *teólogos clásicos hispanos*, siguiendo a Santo Tomas y a Trento, explicarán este carácter reconciliador de la eucaristía, distinguiendo entre el poder de perdonar del sacramento en sí mismo, incluso los pecados mortales —lo que no se discute—, y la eficacia perdonadora en el mismo sujeto, dependiendo de su disposición (atrición-contricion), de su conciencia o no de estar en pecado, de su «votum» de reconciliación penitencial [40] Los Salmanticenses defen-

versos elementos del unico misterio no cesan de unirse y compenetrarse para un indivisible efecto de gracia» (p 5) Cf Tambien J RAMOS REGIDOR, *El sacramento de la peniten cia* (Salamanca 1976) 237-283, J EQUIZA, *Relacion entre penitencia y eucaristia en el concilio de Trento* Lumen 22 (1973) 311 335

[40] Los *clasicos españoles* siguiendo a Santo Tomas, se planteaban «si el efecto de este sacramento es el perdon del pecado mortal» («Utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis») A lo que, por ejemplo, FRAY LUIS DE LEÓN respondia 1 «Hoc sacramentum in voto suscepto delet peccatum mortale 2 Hoc sacramentum realiter sumptum ab eo qui habet conscientiam peccati mortalis, non remittit peccatum mortale 3 Hoc sacramentum realiter sumptum ab eo qui est in peccato mortali, non habente autem conscientiam nec effectum peccati mortalis, delet peccatum in illo et confert primam gratiam» *Opera* IX *Reportata Theologica* Ed J RODRIGUEZ DIEZ (Monasterio de El Escorial, Madrid 1966) 102 D DE SOTO resumia su pensamiento en cuatro conclusiones «Est ergo prima conclusio Secundum se consideratum virtutem habet remittendi quaecumque peccata Probatur quia est instrumentum passionis Christi, quae omnia peccata delere sufficit, nisi obstaculum inveniat [ ] Secunda conclusio In eo qui sacramentum recipit cum scientia peccati mortalis nullam operatur remissionem, immo culpam accumulat [ ] Tertia ergo est Hoc sacramentum operari contingit peccatorum remissionem dupliciter, uno modo dum recipitur in voto dum quis iustificatur aut per baptismum aut per confirmationem [ ] Quarta conclusio Secundo modo hoc sacramentum in resusceptum conferre potest primam gratiam, atque adeo remissionem peccatorum, dum quis accedit in peccato mortali, cuius tamen nec conscientiam habet nec affectum, ut puta si accedat attritus putans se esse contritum aut si sine culpa est oblitus alicuius mortalis» *Commentarium in IV Sententiarum* t I, a III (Salamanticae 1562) 519 Y Fray LUIS DE GRANADA, en un estilo oracional, despues de recordar la actitud de Jesus con los pecadores, dice en una de sus meditaciones eucaristicas «Pues yo, movido por este piadoso llamamiento, vengo a vos cargado de pecados, para que me descargueis, y trabajado con mis propias miserias y tentaciones, para que me deis refrigerio Vengo como enfermo al medico para que me sane, y como pecador al justo, fuente de justicia para que me justifique [ ] Conozco, Señor, verdaderamente que este divino sacramento no solo es manjar de sanos, sino tambien medicina de enfermos, no solo es fortaleza de vivos, sino resurreccion de muertos, no solo enamora y deleita a los justos, sino tambien sana y purifica a los pecadores» *Obras comple tas* V *Memorial de la vida cristiana* II (Madrid 1995) 127 129 LOPE DE VEGA tambien canta este caracter medicinal y reconciliador de la eucaristia «Y en esta mesa divina / que

derán con más insistencia la necesidad de confesarse antes de comulgar, cuando se tiene conciencia de pecado mortal, sin negar la eficacia perdonadora del sacramento en sí mismo [41]

E) *Vaticano II y documentos posteriores*

El mismo Concilio Vaticano II no trató directamente sobre la relación eucaristía-penitencia Pero en otros documentos eucarísticos, como la instrucción *Eucharisticum mysterium,* o el *Codigo de Derecho Canónico* , o el *Catecismo de la Iglesia Católica,* se vuelve a recordar la enseñanza de Trento [42]

No obstante, creemos que hay algunas aportaciones interesantes Por una parte, el *Ritual de la Penitencia* insiste en la eficacia perdonadora y reconciliadora de la eucaristía, por ser la presencia memorial de la pasión y del sacrificio de Cristo, que en la eucaristía se ofrece como «víctima por cuya inmolación Dios quiso devolvernos su amistad», y en la que se nos da el Espíritu Santo para la unidad [43] El texto une el efecto del perdon y de la unidad, pues no puede existir lo uno sin lo otro, como afirmaba San Pablo (1 Cor 10,16-17 y 11,27-28) Esto es lo que dice de un modo aún más explícito el Catecismo

> «El cuerpo de Cristo que recibimos en la comunion es "entregado por nosotros", y la sangre que bebemos es "derramada por muchos para el perdon de los pecados" Por eso la eucaristia no puede unirnos a Cristo sin purificarnos al mismo tiempo de los pecados cometidos y preservarnos de los futuros pecados» [44]

es altar de mi poder / te doy mi sangre a beber / por amor y medicina» «El pastor lobo y cabaña celestial», en N GONZALEZ RUIZ, *Piezas maestras del teatro teologico español* I *Autos sacramentales* (BAC, Madrid 1997) 93-115

[41] SALMANTICENSES, *Cursus Theologiae moralis* t I (Matriti 1726), cap VII, punctum III, p 139 «De confessione communioni praemitenda Sancta Tridentina Synodus statuit et declarat nullum sibi peccati mortalis conscium, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accedere posse [ ] Ratio autem cur haec obligatio iuris divini sit, ea est quia continetur sub verbis 1 Cor 11 "probet autem seipsum homo" Y a continuacion añade las excepciones que pueden darse falta de conciencia de pecado, olvido de haber confesado antes un pecado mortal, y la falta de confesores suficientes «Ab executione praecepti hucusque dicti praemittendi confessionem excusatur quis, si non adsit copia confessoris et necessitas communicandi urgeat, utrumque enim concurrere debet, quantumcumque quis se contritum existimet» (p 140)

[42] *Eucharisticum Mysterium* n 35, CIC, can 916, CEC 1457

[43] *Ritual de la Penitencia* n 2 «En el sacrificio de la Misa se hace nuevamente presente la pasion de Cristo y la Iglesia ofrece nuevamente a Dios, por la salvacion de todo el mundo, el cuerpo que fue entregado por nosotros y la sangre derramada para el perdon de los pecados En la eucaristia, en efecto, Cristo esta presente y se ofrece como "victima por cuya inmolacion Dios quiso devolvernos su amistad" (PE III), para que por medio de este sacrificio "el Espiritu Santo nos congregue en la unidad"» (PE II)

[44] CEC 1393

En coherencia con ello, y apoyándose en un texto de San Ambrosio [45] y en otro de S. Fulgencio de Ruspe [46], recuerda la eficacia perdonadora permanente de la eucaristía respecto a los pecados veniales, así como su efecto vivificador y fortalecedor en la caridad, para evitar y luchar contra todo pecado, sobre todo el pecado mortal:

> «Como el alimento corporal sirve para restaurar la pérdida de fuerzas, la eucaristía fortalece la caridad que, en la vida cotidiana, tiende a debilitarse; y esta caridad vivificada *borra los pecados veniales*» (cf. C.Trento: DS 1638) [...].
>
> «Por la misma caridad que enciende en nosotros, la eucaristía nos preserva de futuros pecados mortales. Cuanto más participamos en la vida de Cristo y más progresamos en su amistad, tanto más difícil nos será romper con él por el pecado mortal. La eucaristía no está ordenada al perdón de los pecados mortales. Esto es propio del sacramento de la reconciliación. Lo propio de la eucaristía es ser el sacramento de los que están en plena comunión con la Iglesia» [47].

Así como al tratar sobre el sacramento de la penitencia nos habla de la posibilidad de perdón del pecado mortal en y por la eucaristía siguiendo a Trento (n.1457), al tratar de la eucaristía se centra en la eficacia respecto a los pecados veniales, a la vez que en su fuerza fortalecedora y protectora contra el pecado mortal. Recuerda que la finalidad o efecto directo de la eucaristía no es el perdón de los pecados, aunque lo implique, sino la unidad en el amor y la edificación del cuerpo de la Iglesia (cf. n.1396).

Este aspecto reconciliador de la eucaristía ha sido recogido y expresado con cierta riqueza en los nuevos textos de la *eucología mayor del Misal Romano* [48]. Baste recordar algunas expresiones más elocuentes: El sacrificio de Cristo es la ofrenda de la Iglesia, en la que el Padre reconoce la «víctima por cuya inmolación quiso devolvernos su amistad». Es la «víctima de reconciliación que trae consigo la paz y la salvación al mundo entero» (PE III); por tanto, la reconciliación universal. Una víctima que se hace presente en el pan y el vino y que, a cuantos participamos de ella, «congregados en un

[45] *De sacram.* 4,28: «Cada vez que lo recibimos, anunciamos la muerte del Señor (1 Cor 11,26). Si anunciamos la muerte del Señor, anunciamos también el perdón de los pecados. Si cada vez que su sangre es derramada, lo es para el perdón de los pecados, debo recibirle siempre, para que siempre me perdone los pecados. Yo que peco siempre, debo tener siempre un remedio».

[46] *Fab.* 28,16-19.

[47] CEC 1394-1395,

[48] Cf. J. M. RODRÍGUEZ MUÑIZ, *La dimensión penitencial en la eucología del Misal Romano*, o.c.

solo cuerpo por el Espíritu», nos invita a asociarnos para ser también víctimas vivas de reconciliación y alabanza (PE IV). En otras plegarias no se habla de «víctima», sino de «memorial de nuestra reconciliación», que celebramos, proclamamos y participamos: «Por eso, Padre de bondad, celebramos ahora el memorial de nuestra reconciliación, y proclamamos la obra de tu amor» (PE V/a,b,c,d). En estas plegarias se insiste más en la asociación a la obra de reconciliación de Cristo, siendo reconciliadores entre los hombres, por la caridad que muestra el camino de la salvación, y por la acción que lleve a superar las guerras y discordias:

> «[...] que nos preocupemos de compartir en la caridad, las angustias y las tristezas, las alegrías y esperanzas de los hombres, y así les mostremos el camino de la salvación» (PE V/c).
>
> «Que la Iglesia sea, en medio de nuestro mundo, dividido por las guerras y discordias, instrumento de unidad, de concordia y de paz» (PE V/d).

Este aspecto reconciliador aparece de forma más explícita, como es lógico, en las dos «Plegarias eucarísticas sobre la reconciliación». En ellas, además de recordar la iniciativa e infinita bondad y misericordia de Dios que llama al pecador (PEr I, prefacio), se recuerda cómo Dios «ofrece a su pueblo un tiempo de gracia y reconciliación» para que vuelva al servicio a Dios y a los hombres (ibid.). Se trata de una reconciliación ya obrada de una vez para siempre por Cristo en la cruz, que Cristo mismo actualizó en la última cena, que en la eucaristía se ofrece «como sacrificio de reconciliación perfecta» (PEr II), que debe ser fruto de la participación en el banquete eucarístico, y que debe continuarse en la acción y misión de la Iglesia:

> «Igualmente, después de haber cenado, sabiendo que él iba a reconciliar todas las cosas en sí mismo por su sangre derramada en la cruz, tomó el cáliz...» (ibid. consagración).
>
> «[...] y en la participación de este banquete concédenos tu Espíritu, para que desaparezca todo obstáculo en el camino de la concordia, y la Iglesia resplandezca en medio de los hombres como signo de unidad e instrumento de paz» (PEr II. oblación).
>
> «Pues, en una humanidad dividida por las enemistades y las discordias, tú diriges las voluntades para que se dispongan a la reconciliación. Tu Espíritu mueve los corazones para que los enemigos vuelvan a la amistad, los adversarios se den la mano y los pueblos busquen la unión» (PEr II, prefacio).

Sin duda, los textos de las Plegarias de origen suizo, así como los de las Plegarias sobre la reconciliación, además de abundar en la expresión «reconciliación», recogen una visión más adaptada, más

existencial y real de la misma reconciliación. La Iglesia celebra el memorial de la reconciliación de Cristo, participa en su reconciliación, y se compromete a ser reconciliadora en el mundo. Así aparecen relacionadas la reconciliación eucarística sacramental, la reconciliación eclesial y la reconciliación real, como ya había destacado la Ex. *Reconciliatio et Poenitentia* de Juan Pablo II.

En cuanto a los *documentos ecuménicos,* también destacan este carácter reconciliador de la eucaristía, existiendo una gran convergencia sobre el particular, aunque persistan las divergencias respecto al carácter propiciatorio de la misa, y respecto a la relación eucaristía-sacramento de la penitencia, en el caso de los protestantes. Por un lado, se afirma que por la eucaristía se nos concede de nuevo la comunión, el don de la remisión de los pecados, de la vida y de la bienaventuranza [49]. Por otro lado, se pone especial énfasis en relacionar la reconciliación eucarística con la reconciliación real, en una lucha permanente contra las des-reconciliaciones e injusticias de la vida:

> «La celebración eucarística exige la reconciliación y participación entre todos los que se concideran hermanos y hermanas de la única familia de Dios y es un continuo desafío en la búsqueda de unas relaciones apropiadas en la vida social, económica y política. Cuando participamos en el cuerpo y la sangre de Cristo se desafía radicalmente toda clase de injusticias, racismo, separación y falta de libertad» [50].

Con una mayor sintonía con la doctrina católica, los *ortodoxos* se refieren al efecto reconciliador de la eucaristía relacionándolo con el sacramento de la penitencia:

> «La *koinonía* es escatológica. Es la novedad que viene de los últimos tiempos. Por eso todo comienza en la eucaristía, como en la vida de la Iglesia, por la conversión y la reconciliación. La eucaristía presupone el arrepentimiento *(metánoia)* y la confesión *(exomologésis),* que encuentra en otra parte su expresión sacramental propia. Pero la eucaristía mejora y sana también los pecados, puesto que es el sacramento del amor divinizante del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo» [51].

[49] *Catecismo Menor de M. Lutero:* cit. en *La Cena del Señor,* n.6: A. G. MONTES, I, 295.

[50] *Doc. de Lima,* BEM, n.20: A. G. MONTES I, 907.

[51] *Doc. de Múnich, «El misterio de la Iglesia y de la eucaristía»,* II, 2: A. G. MONTES, I, 509.

2. Reflexión teológica

a) *La eucaristía, centro y fuente de la reconciliación*

La nueva alianza, la reconciliación anunciada por los profetas, alcanza su punto culminante en Cristo, quien, por toda su vida, y especialmente por el misterio pascual, nos devuelve a la amistad con Dios, y realiza de una vez para siempre la reconciliación. Cristo es en verdad el Gran Reconciliador, que realiza su obra reconciliadora por su ser (Dios-hombre), por su obrar (palabras y obras), y por sus signos privilegiados (curaciones, perdón de los pecados, cruz). Él llama a la conversión y anuncia el perdón (Mt 1,21), acoge a los pecadores (Lc 15,1-3), perdona los pecados de los que se arrepienten (Lc 5,20.27-32; 7,48), cura las dolencias de los que sufren (Mt 9,2-8), entrega su vida para el perdón de los pecados (Lc 22,20; Mt 26,28); y después de la resurrección encomienda a la Iglesia la continuación de su obra perdonadora y reconciliadora (Jn 20,21-23). Esta continuación debe realizarla la Iglesia, como Cristo, viviendo su misterio divino-humano (por su ser), por palabras y obras de reconciliación en medio del mundo (por su obrar), por signos especiales de reconciliación entre los hombres (intervenciones extraordinarias contra la guerra y división y por la paz), y por los sacramentos de reconciliación del bautismo, la eucaristía y la penitencia.

La eucaristía es el centro de los sacramentos y de la vida de la Iglesia, y en algún sentido es también el centro de la reconciliación obrada por Cristo y actualizada en el sacramento «principal» de la Iglesia. De modo que puede decirse que la eucaristía no sólo es sacramento de reconciliación, sino también fuente y centro de toda reconciliación en la Iglesia, es decir, punto de llegada de las reconciliaciones reales de la vida, e incluso de la reconciliación sacramental de la penitencia, y punto de partida para una nueva y más plena reconciliación y unión entre los cristianos y entre los hombres todos. Los *motivos internos* en los que se basa esta afirmación son los siguientes:

— Desde una *perspectiva cristológica:* La eucaristía es el banquete sacrificial de propiciación; es el memorial del sacrificio por el que Cristo ha reconciliado a los hombres con Dios; es la actualización liberadora del acontecimiento pascual por la que renueva la alianza de Dios con su pueblo. Y este perdón y reconciliación, esta liberación y alianza, se actualizan y realizan eficazmente en la eucaristía para con aquellos que tienen las disposiciones adecuadas. Si «cada vez que celebramos este memorial del sacrificio de Cristo se actualiza la obra de nuestra redención», y si esta actualización es dinámica y eficaz, hay que reconocer que por ella somos perdonados y

reconciliados. Aunque el efecto del perdón no sea el objeto primero de la eucaristía, de ella especialmente podemos decir que es la continuación eclesial sacramental y central de la obra reconciliadora de Cristo, la autodonación de Cristo por la estructura del signo convivial para la reconciliación «hic et nunc» de la comunidad reunida y de los sujetos que participan.

— Desde una *perspectiva pneumatológica:* Si la liturgia en general es «obra común del Espíritu Santo y de la Iglesia» [52], mucho más se puede afirmar esto del centro litúrgico y sacramental de la Iglesia que es la eucaristía. El Espíritu que nos fue dado para la reconciliación [53], actúa también reconciliadoramente en la eucaristía. Él es quien transforma los dones, los participantes y la comunidad entera en el interior de su corazón, y sobre todo por la comunión eucarística, de modo que se crezca en la caridad y la unidad, y el cuerpo de la Iglesia se edifique en medio del mundo. La acción epiclética del Espíritu es también acción reconciliadora (transformadora) y comunional *(koinonía)*.

— Desde una *perspectiva eclesiológica:* La eucaristía es el signo máximo de pertenencia y comunión eclesial. En ella la Iglesia se manifiesta, se realiza y crece en el amor y la unidad, en la vida en Cristo y el Espíritu. Y este crecimiento sólo puede darse en y desde la reconciliación y el perdón. El cuerpo eucarístico tiene por finalidad la alimentación y edificación del cuerpo eclesial, lo que supone que se supera toda división y disensión (cf. 1 Cor 10 y 11). Por eso, los Padres afirman (Agustín) y la misma liturgia pide que «nos transformemos en aquello mismo que hemos recibido» [54], o bien que «unidos en la fe y el amor, al alimentarnos de Cristo, nos transformemos en él» [55]. La exigencia de reconciliación está implícita en el misterio total de Cristo que conmemora la eucaristía, y en su mismo carácter eclesial comunional.

b) *Semejanzas y diferencias con el sacramento de la reconciliación penitencial*

Eucaristía y penitencia se asemejan, por tanto, en un aspecto fundamental: la reconciliación y el perdón. Por ambos sacramentos el bautizado arrepentido recibe el perdón de sus pecados; se ofrece como «ofrenda espiritual»; participa en la liberación pascual de Cristo y en el sacrificio de reconciliación; es transformado en y por el

[52] CEC 1091.
[53] Recuérdese la fórmula de absolución: *Ritual de la Penitencia*, n.151.
[54] *Oración de poscomunión* del Dom. XVII del tiempo ordinario.
[55] Oración de la misa en la *dedicación de un altar*.

Espíritu; renueva su pertenencia y su comunión con la Iglesia. Esto no quiere decir ni que la eucaristía sustituya a la penitencia, ni que ésta se confunda con la eucaristía. El efecto reconciliador común no anula las diferencias.

En efecto, el perdón es dado y significado de modo diverso, según el contenido central de cada sacramento y la estructura signal por la que se manifiesta. Así, mientras la eucaristía dice referencia más expresa a la totalidad del misterio, la penitencia se centra en la dimensión reconciliadora. En la primera se expresa más la gratuidad en el sacrificio de acción de gracias; en la segunda, el compromiso de conversión y la lucha ascética contra el pecado. La estructura signal de la primera es el banquete por los signos del pan y del vino, mientras en la segunda es el encuentro interpersonal, sin que medie ninguna materialidad sensible. En la eucaristía no se proclama el perdón en una fórmula eficaz sacramental, en la penitencia se proclama este perdón por la absolución, en el total compromiso de la Iglesia. Respecto a la situación del sujeto, al menos en principio, la eucaristía supone un bautizado en gracia, reconciliado y en plena comunión con la Iglesia; en cambio, la situación propia del penitente es la de quien no está en gracia, ni en plenitud de comunión eclesial. La eucaristía tiene como efecto directo la actualización memorial del misterio pascual de Cristo y la edificación del cuerpo de Cristo, pero no la reconciliación; en cambio, la penitencia tiene como objeto directo la reconciliación y el perdón. La eucaristía tiene, ciertamente, una fuerza y un carácter reconciliador, pero no separada de la penitencia, sino unida a ella. El carácter reconciliador de la penitencia remite a la celebración sacramental de la reconciliación en la penitencia y viceversa. Es en la estructura signal de la penitencia donde encuentra plena expresión sacramental la reconciliación del bautizado convertido. Toda reconciliación eclesial está finalizada por el sacramento de la penitencia [56].

[56] D. BOROBIO, *Reconciliación penitencial*, o.c., 93-95. Otros autores que se refieren a este punto: J. M. R. TILLARD, *L'eucharistie, purification de l'Église pérégrinante:* NRTh 84 (1962) 596ss; D. SALADO MARTÍNEZ, *Eucaristía y penitencia en el organismo sacramental:* Scrip.Vict. 32 (1985) 261-262; J. LÓPEZ, *Penitencia y eucaristía*, a.c.,164; J. SCHMITZ, *Theologische Durchblike. Die Vielfach der Vergebung. Versöhnung mit Gott innerhalb und asserhalb del Beichte:* Theologie der Gegenwart 35 (1992) 194-207; G. FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos* (BAC, Sapientia fidei 2, Madrid 1993) 286-291.

3. Aplicación litúrgica

La eucaristía está llena de elementos penitenciales y de reconciliación. Tales son: el *rito penitencial* del inicio de la misa, que nos dispone a participar con actitud sincera de conversión; la liturgia de la *Palabra*, por la que somos llamados y convocados a la conversión y fidelidad a la palabra de Dios; la presentación de *ofrendas* con la colecta, que nos recuerda cómo tiene que expresarse esta conversión en una reconciliación real de solidaridad con los más necesitados; la *plegaria eucarística*, que expresa la actualización del sacrificio de reconciliación, así como la transformación por el Espíritu en la unidad y el amor; el *Padrenuestro*, que nos recuerda e invita a no separar la reconciliación que pedimos a Dios con la que damos y recibimos de los hermanos; el *rito de la paz*, por el que se manifiesta en signo común el deseo y compromiso de luchar por la paz, de ser pacificadores y reconciliadores; en fin, el *rito de la comunión*, por el que nos unimos a Cristo y entre nosotros formando un solo cuerpo, sin división, sin separación.

Una *cuestión abierta* es si habría que admitir la posibilidad de una celebración del sacramento de la penitencia dentro de la eucaristía, haciendo de la primera parte de la liturgia de la Palabra la primera parte de la celebración penitencial, incluyendo el rito sacramental después, y continuando luego con la presentación de ofrendas. Existen unas razones a favor, como son: 1. Teológicamente, el que la eucaristía es centro y culmen de todos los sacramentos, y también de la penitencia. 2. Históricamente, el que la reconciliación de los penitentes tuvo lugar durante mucho tiempo en el marco de una celebración eucarística (cf. Jueves Santo, misa de los penitentes). 3. Litúrgicamente, sigue siendo la celebración más típica e ideal de los sacramentos aquella que tiene lugar durante la celebración de la eucaristía (cf. Rituales). 4. Pastoralmente, en algunas circunstancias (escasez de sacerdotes, dispersión de comunidades) es imposible reunir a la comunidad para una celebración comunitaria del sacramento; en cambio, sería mucho más posible hacerlo cuando se reúne para la eucaristía dominical.

Naturalmente, la aplicación de esta posibilidad requiriría: que se reconoce oficialmente su valor, como forma sacramental de celebración; que se prepara e informa adecuadamente a la comunidad, y no se le impone la penitencia cuando va a celebrar la eucaristía; que la celebración se desarrolla con la debida dignidad y ritmo celebrativo; que nunca se convierte esta forma en la única forma de celebración de la penitencia, ofreciendo al pueblo también las otras posibilidades, según un ritmo adecuado [57].

[57] Véase más ampliamente en *Reconciliación penitencial*, 189-191.

II. LA EUCARISTÍA, PRENDA DE VIDA ETERNA

Nos proponemos desarrollar ahora la dimensión escatológica de la eucaristía, aspecto que ha cobrado nueva importancia en la teología de los últimos años.

1. Comprensión histórica

A) *Escritura*

Ya sabemos cuál es el significado de las comidas de Jesús. Como bien resume E. Touron: «El dar de comer y el comer con Jesús se han convertido en una cuestión capital para el reino de Dios... Jesús es en estas comidas o banquetes centro, anfitrión, a veces hijo, a veces esposo, servidor y comensal en el reino de Dios. Estas y otras muchas cosas podemos decir de las comidas o banquetes de Jesús en los evangelios, cuya relevancia se ha puesto de manifiesto en la investigación bíblica reciente y en su repercusión escatológica, eucarística y eclesial» [58].

Como ya vimos en su momento, la dimensión escatológica aparece en los cuatro relatos de la institución (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,16.18; 1 Cor 11,26). Pero es San Lucas el que recoge de modo significativo a la vez la esperanza de la liturgia pascual y familiar judía, y la nueva esperanza de la cena pascual que Jesús celebra con sus discípulos:

> «He deseado ardientemente comer esta pascua con vosotros antes de padecer. Os aseguro que no la volveré a comer hasta que se cumpla en el Reino de Dios. Y tomando una copa, dio gracias y dijo: Tomad y distribuidla entre vosotros, porque ya no beberé del fruto de la vid hasta que venga el Reino de Dios» (Lc 22,15-18).

El que la cena de despedida de Jesús no sea un acontecimiento familiar, sino un acontecimiento con el grupo de amigos (los Doce) presididos por Cristo, destacaría el carácter escatológico de la misma, no sólo porque implica la relativización de los lazos familiares en el tiempo escatológico (cf. Mt 22,20; 10,32-37; 19,29), sino también porque hace alusión al «festín de nupcias» al que son invitados los amigos del marido (Mt 19,17) y al que se refieren las parábolas del Reino (Lc 14,16ss; Mt 22,2ss; 25,1-13), e incluso porque los

[58] E. TOURON DEL PIE, *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística* (1.ª parte), a.c., 311.

Doce estarían significando la realidad escatológica de la Iglesia, destinados a juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19,28, Lc 22,30) y a ser las piedras angulares de la Iglesia (Ap 21,12ss)[59]

La eucaristia encuentra así su contexto escatológico ya desde la última cena del Señor con sus discípulos, pues no se trata de un acontecimiento familiar, sino de un acontecimiento que concierne a los «amigos del cordero» en los tiempos escatológicos Significa, por otro lado, la afirmación de la presencia del Reino, la actualización memorial de este Reino realizado en Cristo, el compromiso por la extención y el anuncio del Reino, y el anuncio esperanzado de un cumplimiento definitivo de este Reino De ahí que diga San Pablo «pues cada vez que coméis este pan y bebeis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26)[60]

Todos estos aspectos escatologicos encuentran su explicación y su eficacia en la *anámnesis* y la *epíclesis* eucarística, por las que se comprende que el pasado, el presente y el futuro no son momentos separables, sino dimensiones implicadas en la misma eternidad del *esjaton* En la eucaristía, el Espíritu, don escatológico del Señor resucitado, penetra la realidad histórica y la transforma escatologizándola, anticipando aquí y ahora el *esjaton* Por eso la eucaristía es también un «alimento espiritual» (1 Cor 10,3-4), que nos hace suspirar por la venida del Señor, como se manifiesta en las asambleas litúrgicas de las primeras comunidades

> «El Espíritu y la esposa dicen ¡Ven! Y el que oye, diga ¡Ven! Y el que tenga sed, venga, y el que quiera, tome de balde el agua de la vida Diga el que da fe de estas cosas "Si Voy en seguida" ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesus!» (Ap 22,17 20)

Es la aclamación que, en la asamblea eucarística, hacen el mismo Espíritu y la esposa Iglesia, pidiendo y suspirando por el encuentro

[59] Cf J Zizioulas, *L Eucharistie repas eschatologique dans l histoire du peuple de Dieu* 16-20

[60] E Touron del Pie, *Comer con Jesus Su significacion escatologica y eucaristica* (2.ª parte), a c , 485-486, donde concluye Frente a la defensa (exegetas protestantes, sobre todo) de dos tradiciones respecto a la eucaristia la palestinense, que presenta una eucaristia comunitaria y con caracter de inminente parusia, y la helenistica paulina, que resaltaria el caracter sacrificial y de muerte vicaria de Jesus, la gran mayoria de autores catolicos (M J Lagrance, P Benoit, M E Boismard, X Leon-Dufour, L Sabourin, M Gesteira, L Maldonado, J M Sanchez Caro, X Pikaza) y protestantes (J Jeremias, V Taylor, I H Marshall, G Wainwright) «se inclinarian por una sola tradicion eucaristica en la comunidad eclesial primitiva, la de la ultima cena, aunque redactada en dos formas la forma antioquena (Pablo y Lucas) y la forma marcana (Marcos y Mateo) Todos ellos apoyan tambien la lectura no solo escatologica sino eucaristica, del segundo relato de la multiplicacion de los panes, con diversos matices, unos mas abiertos a la comensalidad fraterna y universal y otros a aspectos cristologicos y eclesiales»

definitivo con el Señor, por la manifestación y cumplimiento definitivo del Reino, como afirma también el texto de la *Didaché*

> «Venga la gracia y pase este mundo Hosanna al Hijo de David El que sea santo, que se acerque, el que no lo sea, que haga penitencia ¡Ven, Señor Jesus! Amen *(Did* 10,6)» [61]

La eucaristía es, pues, el lugar donde la Iglesia profesa y alimenta su esperanza escatológica, pidiendo al Padre que las promesas del Reino se lleven eficazmente a su cumplimiento Es lo que Cristo debio de pensar cuando dijo que «ya no bebería del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios» (Mt 26,29)

B) *Tradición de la Iglesia*

Esta dimensión escatológica de la eucaristía se va explicitando de forma diversa a lo largo de la historia Baste recoger unas líneas fundamentales [62]

A partir del siglo IV, en la época del esplendor patrístico y de la gran creatividad litúrgica, las anáforas o plegarias eucarísticas ya recogen, por regla general, este aspecto escatológico, sobre todo en el momento de la *anámnesis* «En efecto, cuando todavía no había otras fiestas que el día del Señor con su ritmo semanal, y la solemnidad anual de la Pascua, la más antigua formulación de la anamnesis que se conoce después del texto paulino de 1 Cor 11,26 menciona solamente "la pasión y la resurrección del Señor" *(Tradición Apostólica* de Hipólito) Posteriormente se añaden la "gloriosa Ascensión a los cielos" (Canon Romano) y los misterios del Nacimiento y de la Epifanía, por una parte, y la última venida o "Parusía tremenda, temible y gloriosa de nuestro Señor", por otra (Anáfora de San Marcos)» [63] La inclusión del aspecto escatológico en la anamnesis significa la conciencia y fe de la comunidad eclesial en la unidad del misterio de Cristo y de las diversas etapas de la historia de la salvación, así como en el estado peregrinante de la misma Iglesia, que, aun adelantando ya sacramentalmente el reino futuro, espera que todavía llegue a realizarse en plenitud

[61] De D RUIZ BUENO, *Padres apostolicos* (Madrid 1967) 88 La expresion «Maranatha» (1 Cor 16,22, Ap 22,20) puede tener dos sentidos «Maran atha – el Señor viene», o «Marana tha – ven, Señor» Cf M MAGRASSI, *«Marana tha Vieni Signore Gesu»* l c , 101-106

[62] Vease al respecto el excelente resumen que ofrece J LÓPEZ, *La eucaristia sacramento de salvacion escatologica* 224 240

[63] Ibid , 224-225 Veanse los textos en V MARTIN-J M SANCHEZ CARO, *La gran oracion eucaristica* o c

Además, en la misma liturgia eucarística encontramos otros elementos escatológicos, como son *el símbolo,* que confiesa que Cristo «vendrá de nuevo con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin» [64]; el *Padrenuestro,* que invoca «venga a nosotros tu Reino», y que indica, sí, la conciencia de un compromiso de la Iglesia por la extensión del reino en la tierra, pero también la petición a Dios para que su promesa se cumpla y llegue a su plenitud el Reino anunciado. El embolismo de la liturgia romana desarrolla este aspecto, insistiendo en la expectante esperanza y en el poder de Dios para la realización de este Reino: «expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi. R/ Quia tuum est regnum et potestas et gloria in saecula» [65].

Este aspecto aparece también, como es lógico, en *la eucología menor* de la eucaristía, y sobre todo en las oraciones «post communionem», cuyo objeto central es pedir que se realicen los frutos del misterio que se ha celebrado y participado, entre los que por regla general entra el de la consecución de la vida eterna, la salvación y felicidad eternas, el llegar al puerto de la eterna salvación... [66]. En síntesis, se nos viene a decir que la eucaristía de la que se participa, el pan del que se come, es ya una realidad y una gracia «celeste», que nos hace participar de los bienes escatológicos. Pero que, sin embargo, hay una diferencia y distancia entre lo que aquí gustamos y lo que allí gozaremos, entre el pan sacramental y la plenitud del banquete del reino, entre la travesía peregrina y la salvación del puerto definitivo.

En cuanto al pensamiento de los *Padres* al respecto, cabe indicar que, por un lado, la mayoría relacionan la eucaristía con la pascua antigua, destacando en ella el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas; y por otro lado, también insisten en que la eucaristía es el alimento de la Iglesia peregrina, que camina en medio de los avatares del mundo hacia la patria prometida [67]. La eucaristía es palabra que nos anuncia futuro, pan que nos sacia pero que no necesitaremos

[64] Recuérdese que fue introducido por primera vez en España por mandato del *Concilio III de Toledo* (a.589), y que después se extendió a otras iglesias.

[65] Es una respuesta tomada de la *Didaché,* 8, que no figuraba en el Misal de 1570.

[66] Véanse diversos textos recogidos en J. LÓPEZ, ibid., 230-232. Por ejemplo: «Sentiamus, Domine, quaesumus, tui perceptione sacramenti subsidium mentis et corporis; ut in utroque *salvati de caelestis remedii plenitudine gloriemur»* (Ve 630; MR posc.fer.2 sem. Cuaresma). «Vegetet nos, Domine, semper et innovet tuae mensae sacrata libatio, quae fragilitatem nostram et inter mundi tempestates gubernet et protegat, *et portum perpetuae salutis inducat»* (Ve 897; MR posc.fer.5 sem. Cuaresma)... Los ejemplos pueden multiplicarse recorriendo las poscomuniones del actual misal romano, también las de construcción reciente.

[67] Cf. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie, pâque de l'Église,* o.c., donde analiza diversidad de testimonios al respecto.

después de esta vida, germen de resurrección, prenda de vida eterna, esperanza en una vida futura... [68]. San Agustín dice, por ejemplo:

> «El pan nuestro de cada día dánosle hoy [...] También es nuestro pan el Verbo que se predica todos los días. Pues no deja de ser pan de la mente porque no sea pan del vientre. Después de esta vida, ni hemos de necesitar de aquel pan que reclama el hambre, ni del sacramento del altar, porque estaremos con Cristo, cuyo cuerpo hemos recibido...» [69].

Durante la Edad Media la dimensión escatológica de la eucaristía se explica sobre todo a partir de la comunión sacramental, y como uno de sus frutos. Y, ya que se impone un cierto fixismo litúrgico, esta explicación procederá sobre todo de los teólogos escolásticos, entre los que destaca *Santo Tomás.* El autor trata el tema en diversos escritos [70]. Ya en su explicación de «sacramento» destaca la triple dimensión que implica: es *signum rememorativum,* en cuanto que remite y depende de la pasión de Cristo; *signum demonstrativum,* en cuanto que actualiza y comunica la gracia; y *signum prognosticum,* en cuanto que anticipa y anuncia la gloria futura, es decir, la plenitud escatológica [71]. Y respecto a la eucaristía añade que es *signum prognosticum,* porque prefigura el disfrute de Dios que tendremos en la patria del cielo *(sacramentum praefigurativum fruitionis Dei quae erit in patria)*:

> «Este sacramento tiene una triple significación: una respecto del pasado, en cuanto es conmemoración de la pasión del Señor, que fue verdadero sacrificio. La segunda respecto del presente, y es la unidad eclesiástica, de la que por él participan los hombres; por eso se llama comunión o sinaxis... La tercera en relación con el futuro, por prefigurar este sacramento la fruición de Dios que tendremos en la patria; y así tiene el nombre de viático, porque nos pone en el sendero que nos conduce allá» [72].

Santo Tomás se refiere en diversas ocasiones a este carácter viático de la eucaristía que, en unión con la unción de enfermos, nos prepara a la entrada en la gloria, aunque no se reciba justamente en el peligro de muerte [73]. Pensamiento este que también expresará en

[68] Véanse también los textos escatológicos señalados por SOLANO II, 983.

[69] *Sermón* 59: SOLANO II, 291.

[70] TOMÁS DE AQUINO, *Super Ev. S. Ioannis lectura,* cap. 6,1.45-8; *STh.* III, q.79 a.2; *In IV Sent.* 2-12; *Super Ev. S. Mattei,* 26,4; *In 1 Cor. 11:* 11,1,5-6.

[71] *STh.* III, q.60 a.3,c.

[72] Ibid., q.73 a.4,c.

[73] *IV Sent.*,d.8 q.1 a.1. También *IV Sent.*,d.23 q.2 a.4.s.2.

la antífona a él atribuida y compuesta para la festividad del Corpus Christi:

> «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur» [74].

Como bien señala J. López, es de notar cómo Tomás atribuye este efecto escatológico a la eucaristía como realidad plena, como celebración total, es decir, como sacrificio y como sacramento, sin separar ambas realidades, como ya era común en su época [75].

En cuanto al *concilio de Trento,* puesto que éste no era un aspecto ni discutido ni puesto en entredicho por los reformadores, tampoco se le concedió gran importancia o desarrollo, apareciendo sólo en alguna frase que recoge la doctrina común: Nuestro Salvador quiso ser en la eucaristía prenda de la gloria y de la felicidad futuras *(pignus praeterea esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis)* (DS 1638). Y el pan que comemos en la eucaristía es nuestra fortaleza para recorrer el camino hacia la patria eterna *(cuius vigore confortati ex huius miserae peregrinationis itinere ad caelestem patriam pervenire valeant)* (DS 1649).

C) *Vaticano II y documentos posteriores*

El Vaticano II tiene presente la perspectiva escatológica de la eucaristía, y alude a ella de modo disperso en diversos documentos, sin hacer un tratamiento orgánico o sistemático al respecto. De las diversas alusiones a este aspecto que ofrece la SC (n.2,26,102-104) cabe destacar lo que se afirma en el n.8, donde relaciona la liturgia terrena y la liturgia celeste:

> «En la liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo ver-

[74] La antífona se lee en las II Vísperas de la festividad del Corpus. Aunque se ha discutido sobre si el autor es Santo Tomás, no cabe duda de la coincidencia de pensamiento. Cf. LH III, p.530.

[75] *STh.* III, q.79 a.2,c: «En este sacramento se puede considerar: aquel de quien procede el efecto, el mismo Cristo contenido y su pasión representada; y aquello por lo que el efecto se produce, el uso y las especies sacramentales. Por las dos cosas le compete conducir a la gloria. Cristo con su pasión nos abrió las puertas de la vida eterna... La refección del manjar espiritual y la unidad significada en las especies del pan y vino se obtienen imperfectamente al presente, y de manera perfecta en la gloria». Cf. J. LÓPEZ, *La eucaristía, sacramento de salvación escatológica,* 232-236.

dadero; cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste Él, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con Él».

En la *Lumen gentium,* si bien se dedica un capítulo a la escatología de la Iglesia (cap. VII), sólo se alude a que en la liturgia prefiguramos los nuevos cielos y la nueva tierra (LG 35,48,50,51). Es la *Gaudium et spes* la que dedica un párrafo explícitamente a este aspecto de la eucaristía:

> «Pero a todos libera, para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios. El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y la sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial» (GS 38; cf. 22,39,45).

La transformación (transustanciación) de los dones en la eucaristía es interpretada como el preludio de una transformación escatológica de la creación entera, que culminará en el banquete celestial.

Este aspecto ha sido desarrollado de forma más explícita en el *Catecismo de la Iglesia Católica,* cap. VI, dedicado a «La eucaristía, *pignus futurae gloriae»* (CEC 1402-1405). Comienza recordando que la eucaristía es memorial de la pascua del Señor del que participamos, y por tanto es también «anticipación de la gloria celestial» (n.1402). Esta dimensión encuentra su fundamento en las mismas palabras del Señor en la última cena y en la praxis de la comunidad primera que implora: «Marana tha» (n.1403). Pero la Iglesia es consciente de que se trata de una presencia todavía velada, en espera de la venida gloriosa y de aquella plenitud de vida y felicidad donde quedarán superados nuestros dolores, como se pide en la misma *celebración* eucarística:

> «mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo» (embolismo después del Padrenuestro), pues entonces entraremos en «tu reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria; allí enjugarás las lágrimas de nuestros ojos, porque al contemplarte como Tú eres, Dios nuestro, seremos para siempre semejantes a ti y cantaremos eternamente tus alabanzas» (PE III, oración por los difuntos).

En efecto el Catecismo recoge un aspecto que ha sido enriquecido en los *nuevos textos litúrgicos,* como puede apreciarse además

por estas referencias de las *plegarias eucarísticas* Unas veces se recoge más explícitamente, en el momento de la *anámnesis,* la referencia al momento escatológico de la segunda venida: «mientras esperamos su venida gloriosa» (PE III, PE IV) Otras veces se alude a él poniendo más el acento en la esperanza de quienes caminamos peregrinos hacia Dios «por este sacrificio, que nos abre el camino hacia ti caminemos alegres en la esperanza» (PE V/a,b,c) Y de modo especial se recuerda este aspecto en la oración por los difuntos y el recuerdo de quienes ya participan de la liturgia celeste, pues no sólo se pide para que ellos ya participen de la plenitud de la vida en Dios, sino también para que los que vivimos aquí «merezcamos, por tu Hijo Jesucristo, compartir la vida eterna y cantar tus alabanzas» (PE II), pues un día «esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria» (PE III), de modo que «todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino» (PE IV) En una bella síntesis, este deseo queda expresado en las otras plegarias

> «Y, cuando termine nuestra peregrinacion por este mundo,
> recibenos tambien a nosotros en tu reino,
> donde esperamos gozar todos juntos
> de la plenitud eterna de tu gloria» (PE V/a,b,c)

Los *documentos ecuménicos* después del Vaticano II recogen también con amplitud un semejante contenido escatológico de la eucaristía Así en *La Cena del Señor* se afirma

> «En la eucaristia "anunciamos la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,26) En ella se promete la gloria futura y esta misma gloria empieza a manifestarse y a comunicarse [ ] La celebracion de la eucaristia nos orienta hacia la venida del Señor y nos la hace cercana Ella es una gozosa anticipación del banquete celestial, cuando la redencion será plenamente realizada y toda la creacion liberada de cualquier esclavitud» [76]

Este anticipo y esperanza escatológica son en la eucaristía obra del Espiritu, como afirma el *Documento de Lima*

> «El Espiritu Santo por la eucaristia nos otorga un anticipo del Reino de Dios, de forma tal que la Iglesia recibe la vida de la nueva creacion y la seguridad del retorno del Señor» [77]

De este modo, la eucaristía, sacramento del acontecimiento de Cristo y del Espíritu, «es la primicia de la vida eterna, el remedio de

[76] Doc de la Comision Mixta Catolica Romana Evangelica Luterana (1978), *La Cena del* Señor, nn 42-43 A G MONTES, I, 307 Cf Doc de DOMBES, I,27

[77] *Doc de Lima* (1982), BEM 18 A G MONTES, I, 907

la inmortalidad, el signo del Reino que vendrá El sacramento del acontecimiento de Cristo pasa así al sacramento de la eucaristía» [78].

2 Reflexión teológica

Es evidente que la renovación de la teología en general, y en especial de la escatología, en los años precedentes y siguientes al Vaticano II [79], ha llevado a una nueva presencia y desarrollo de este aspecto, también en relación con la eucaristía Por otro lado, la acentuación del carácter rememorativo y pascual de la celebración eucarística, la explicación dogmática de su misterio desde la misma escatología o presencia del Señor resucitado que trasciende el espacio y el tiempo y atrae hacia él escatológicamente la realidad creada, ha hecho que este aspecto cobre especial importancia [80]. Podría decirse que se ha profundizado en un doble sentido el de presencialización de la escatología (acontecimiento escatológico del Señor resucitado), y el de la escatologización de la presencia (explicación de la presencia real desde la escatología)

a) *Presencialización de la escatología*

Por este primer aspecto se pone el acento en el memorial pascual, en el acontecimiento salvador escatologizado por la resurrección del Señor, que, más allá del marco espacio-temporal, es presencia dinámica y salvadora para la comunidad creyente y celebrante Cristo, Alfa y Omega, cumbre y centro del universo, no estaba antes ausente de la realidad creada, y menos del pueblo elegido, de la humanidad entera Pero ahora, y en la eucaristía de modo especial, acentúa esta presencia, la intensifica, la totaliza, la significa visible y eficazmente, hasta tal punto que aquella realidad ya le pertenece totalmente, ya viene a ser el mismo presente. Esta presencialización única no supone ni vaciar ni sustituir una realidad por otra, sino impregnar la

[78] *Doc de Munich* (1982), de la Comision Mixta Catolica Romana y la Iglesia Ortodoxa *El misterio de la Iglesia y de la eucaristia a la luz del misterio de la Santisima Trinidad* n 2 A G MONTES, I, 505

[79] Vease, por ejemplo M KEHL, *Escatologia* (Salamanca 1992), J MOLTMANN, *Das Kommen Gottes Christliche Eschatologie* (Gutersloh 1995), J L RUIZ DE LA PENA, *La pascua de la creacion Escatologia* (BAC, Madrid 1996)

[80] Vease una vision de sintesis al respecto en J CASTELLANO, *Escatologia y liturgia* NDL 659-676, I ONATIBIA, *Recuperacion del concepto de memorial por la teologia contemporanea* Ph 70 (1972) 335-345, M GESTEIRA, *La eucaristia misterio de comunion* 167ss, F X DURRWELL, *La eucaristia sacramento pascual* 73-108

misma realidad del *esjaton,* que transforma, colma y lleva a cumplimiento la plenitud del ser en el SER. «Para establecer su presencia total en las realidades de este mundo, el Señor no renuncia a su situación señorial; no desciende de esa cumbre ni sale de ese centro, ya que se hace presente en cuanto que es el *esjaton,* por medio de su potencia escatológica [...] En un movimiento de interiorización, cuyo motor es la omnipotencia, el pan consigue la culminación suprema que puede encontrar una criatura. Se convierte en lo que es Cristo: el verdadero pan, el pan de vida (Jn 6,32.35)» [81].

b) *Escatologización de la presencia*

Y esto mismo es lo que explica la otra afirmación: *la escatologización de la presencia.* La intensidad escatológica presencial de Cristo en la eucaristía transforma la misma realidad signal-material eucarística (pan y vino) de forma tan radical, que viene a ser como elevada a su plenitud escatológica, siendo así comienzo de una escatologización para aquellos que participamos en el banquete pascual. Esta explicación, ya manifestada por Durrwell para explicar la «transustanciación», creemos recoge también cuanto pensamos al sobre el particular:

> «También la eucaristía es pascual. La consagración es una pascua para el pan y para el vino, que no sufren ninguna pérdida, sino que pasan a su perfección suprema. Son asumidos plenamente en la plenitud de Cristo, en la que ya tenían su consistencia [...] El Espíritu santifica a los hombres y las cosas abriéndolas a la escatología, atrayéndolos hacia ella; los santifica y los transforma estrechando su relación con la plenitud final [...] La transformación del pan, del vino, del banquete terreno, de la asamblea terrena, se entiende como una modificación de la relación con aquel que es la sustancia profunda de todas las cosas: esa relación se hace ahora inmediata y absoluta. En este mundo en el que todo ha sido creado en la llamada hacia la plenitud, el pan y el vino quedan escatologizados por una llamada creadora privilegiada, por la que subsisten en Cristo de una manera única, del mismo modo que el cristiano está llamado por una vocación privilegiada a la comunión con el Hijo (1 Cor 1,9) y subsiste en él: "Vosotros sois (existís) en Cristo" (1 Cor 1,30)» [82].

[81] F. X. DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual,* 87.

[82] Ibid., 88-94. En el mismo sentido afirma J. M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Cristo sobre la eucaristía* (Barcelona 1975) 92-101:

«La eucaristía, celebrada con elementos de este mundo, nos hace pasar simbólica y realmente —en la pascua o tránsito sacramental— al estadio escatológico de comunión de vida con Cristo glorioso, es decir, de comunión de vida con el Padre y con los hombres en un solo Espíritu [...] Así el problema de la fe eucarística no consiste en imaginar una for-

3. Aplicación litúrgica

La liturgia, y en especial la eucaristía, tienen un fuerte carácter escatológico. Por una parte, *manifiestan* la situación de un pueblo en marcha, de un pueblo peregrino, ayudándole a relativizar los bienes de la tierra y este tiempo de transición hacia la eternidad, lo que se expresa en el movimiento de la asamblea reunida, las procesiones, los símbolos diversos (ceniza, sacramentos de enfermos...). Por otra parte, en la eucaristía se *presencializa,* se participa, se anticipa y de algún modo se «garantiza» el futuro escatológico, renovando el fundamento de nuestra espera, alimentando la raíz de nuestra esperanza. Y es precisamente en el *domingo,* y en la celebración eucarística dominical, donde aparecen estos sentidos de forma más viva, como ha sido recientemente recordado:

> «En efecto, de domingo en domingo, la Iglesia se encamina hacia el último "día del Señor", el domingo que no tiene fin. En realidad, la espera de la venida de Cristo forma parte del misterio de la Iglesia y se hace visible en cada celebración eucarística [...]; manifestando más claramente el carácter esponsal (de la Iglesia) anticipa de algún modo la realidad escatológica de la Jerusalén celestial [...] Desde este punto de vista, si el domingo es el día de la fe, no es menos el día de la esperanza cristiana. En efecto, la participación en la "Cena del Señor" es anticipación del banquete escatológico por las "bodas del cordero" (Ap 19,9). Al celebrar el memorial de Cristo, que resucitó y ascendió al cielo, la comunidad cristiana está a la espera de la "gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo". Vivida y alimentada con este intenso ritmo semanal, la esperanza cristiana es fermento y luz de la esperanza humana misma» [83].

Otra cuestión diferente será si en la liturgia actual, y en concreto en los textos y signos de la eucaristía, se expresa de forma adecuada este contenido escatológico. Sin duda, podrían señalarse notables limitaciones, en cuanto a los contenidos y expresiones que se utilizan, a veces más propios de una cultura de un momento determinado que de la esencia de la fe y la esperanza cristiana [84].

ma especial de cambio de sustancias mundanas. Sino en creer o no creer en la realidad de Cristo glorificado, que, como tal, puede advenir centro de la materia —a lo más profundo de los elementos de este mundo— para hacer de ellos sacramento de la realidad nueva que esperamos. La transustanciación, entendida en su contexto de pascua o *phase,* es el tránsito de los elementos de este mundo al *esjaton* trascendente: el cuerpo glorioso de Cristo, si queremos hablar en concreto».

[83] Carta apostólica de JUAN PABLO II *El día del Señor,* n.37-38.

[84] No nos podemos detener a analizar los diversos textos y símbolos al respecto. Véanse algunas sugerencias más concretas en D. BOROBIO, *Lenguaje litúrgico y cultura actual:* PastL 233 (1996) 30-45.

III. LA EUCARISTÍA, COMPROMISO DE MISIÓN

Abordamos brevemente ahora el tercer aspecto de este capítulo, fijándonos sobre todo en el perfil evangelizador y social de la eucaristía.

En este punto queremos recoger algunos rasgos complementarios que nos manifiestan la verdad y amplitud de la misión desde la misma eucaristía. Trataremos, de modo sintético, de la «Eucaristía y misión», «Dimensión social de la eucaristía y de la misión», «Eucaristía y evangelización». Nuestro objetivo nos impide por fuerza recorrer detalladamente los puntos de desarrollo que hemos visto en los temas anteriores.

1. **Eucaristía y misión**

a) *Fundamento eucarístico de la misión*

La «misión» son las tareas que debe cumplir la comunidad entera, y cada uno de sus miembros, a su nivel y según su propio carisma, siguiendo el mandato del mismo Cristo, y aceptando consciente y responsablemente los compromisos asumidos ante la Iglesia, por medio del bautismo, la confirmación y la eucaristía. Hoy nos son *evidentes algunos principios* que recordamos: que la Iglesia, para serlo en fidelidad, debe ser una Iglesia misionera; que esta misión compete a todo el pueblo de Dios, y no sólo a la jerarquía; que cada cristiano debe asumir su responsabilidad en la misión, según su carisma y vocación; que los sacramentos, para ser celebrados con dignidad, deben ir acompañados de una acción misionera evangelizadora y catequética; que no hay oposición, sino complementariedad, entre sacramentos y evangelización; y, en fin, que la eucaristía es el lugar privilegiado de renovación y de compromiso de la misión. El que la eucaristía sea acción ritual, no quiere decir que no implique de diversas maneras la misión. Al contrario, es el lugar privilegiado de concentración y expresión, de renovación y compromiso de la misión, de envío para la misión [85].

Baste recordar al respecto uno de los lugares evangélicos paradigmáticos, como es el del encuentro de Jesús con los *discípulos de Emaús* (Lc 24,13-35): por la palabra de Jesús que les explica el acontecimiento de su muerte y resurrección, y por el «partir el pan», los discípulos renuevan su fe y su confianza (v.31), y se sienten impulsados a volver a Jerusalén para anunciar a los Once la noticia:

[85] Cf. D. BOROBIO, *Ministerios en la comunidad*, o.c., 76-99.

«Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: "¡Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!". Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían reconocido en el partir el pan» (v.33-35).

Esto es lo que explica, al menos en parte, que la eucaristía haya venido a ser la «Misa», del verbo latino *mittere-missus,* que significa «enviar», «enviado» («Ite, missa est»: «Id, la misa ha terminado»), para cumplir la misión, es decir, las tareas encomendadas por el mismo Señor, recordadas y renovadas en la eucaristía, en orden a extender el Reino y edificar la Iglesia en el mundo.

b) *La eucaristía como renovación de la misión*

La eucaristía es lugar de la renovación de la misión, por tres razones fundamentales: por los sujetos que participan, por el misterio que se celebra, por la Iglesia que se compromete.

— *Por los sujetos que participan:* El sujeto de la celebración de la eucaristía en sentido más propio es el iniciado en la vida de Cristo y de la Iglesia, a través de los sacramentos del bautismo y de la confirmación, que acepta libre y responsablemente su fe y su pertenencia a la comunidad eclesial. Quien, desde esta actitud, participa en la eucaristía no puede no renovar la misión que ya ha recibido al ser iniciado, y que expresa y celebra permanentemente en la cena del Señor. La eucaristía se constituye en lugar de revisión y renovación de la misión, en momento para una verdadera toma de conciencia sobre el derecho y el deber de participar en las tareas de edificación de la Iglesia en el mundo [86].

— *Por el misterio que se celebra:* La eucaristía también es renovación de la misión por otro motivo central: porque celebra el misterio del cual arranca y en el que se funda la misión de la misma Iglesia. En efecto, la Iglesia, lo mismo que los sacramentos de la Iglesia, nacen del Misterio Pascual: muerte y resurrección, ascensión y envío del Espíritu. Es en este momento cuando Cristo transmite el Espíritu y la misión (Jn 20,22-23), el poder de perdonar y bautizar (Jn 20,23; Mc 16,15-16), la encomienda de predicar el Evangelio y de ser sus testigos «hasta los confines de la tierra» (Mc 16,15; Mt 28,18-19; Hch 1,8)... Y es imposible celebrar el Misterio Pascual sin

[86] Así lo indican algunos textos del Concilio Vaticano II: «Todos los fieles, como miembros de Cristo vivo, incorporados y asemejados a él por el bautismo, por la confirmación y por la eucaristía, tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación del Cuerpo de Cristo para llevarlo cuanto antes a la plenitud» (AG n.36; cf. AA. 3-7; PO n.5).

sentirse llamados, implicados, comprometidos, afectados por la misión que arranca de la Pascua. La eucaristía es la llamada, el memorial de la misión pascual de Cristo en su visibilidad histórica. Comporta en sí misma el anuncio de la Pascua y el compromiso para seguir anunciándola. Al celebrar el memorial de la Pascua, la comunidad entera se sitúa de cara a los planes de Dios y a la alianza nueva, con todas sus exigencias e implicaciones.

— *Por la Iglesia que se compromete:* La eucaristía renueva la misión de la Iglesia, en la misma medida en que renueva a la Iglesia. Y la renovación de la Iglesia implica necesariamente la aceptación renovada de los compromisos con la Iglesia. Si la asamblea eucarística es epifanía y sacramento realizante de la Iglesia, tiene que ser también renovación y realización de la misión de la Iglesia. La eucaristia es «el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia, universal y local, y para todos los fieles individualmente» (IGMR 1). En la eucaristía culminan la evangelización, y la catequesis, y el servicio fraterno, y la caridad, y la consagración del mundo y el ministerio sacerdotal... Pero, al mismo tiempo, de la eucaristía dimanan la nueva fuerza y el nuevo compromiso de la comunidad entera y de cada uno de sus miembros para seguir cumpliendo, con más empeño y eficacia, la misión recibida y celebrada (cf. SC 10).

c) *La eucaristía como expresión del objeto de la misión*

La misma configuración estructural y realización ministerial de la eucaristía nos revela e indica el objeto de la misión. En este sentido, la eucaristía es también expresión y realización, «indicativo» e «imperativo», anuncio y encomienda de la misión eclesial en toda su integridad y variedad de objetivos.

En primer lugar, vemos que la eucaristía, como todo sacramento, se estructura sobre una articulación de palabra y signo, anuncio y gesto, verbo y acción. Esta estructura, al mismo tiempo que nos recuerda el ser y actuar de Cristo-sacramento, nos indica cómo debe de ser el cumplimiento de la misión por la Iglesia-sacramento de Cristo: una misión que consiste fundamentalmente en Palabra y acción, en predicación y testimonio, en anuncio del mensaje y en obras de justicia y caridad. La eucaristía nos recuerda permanentemente que no puede haber cumplimiento verdadero de la misión allí donde todo se reduce a Palabra, o donde todo se queda en rito.

En segundo lugar, la eucaristía, al ser lugar privilegiado de la expresión y realización de la estructura ministerial de la Iglesia, es también momento explicativo e indicativo de los objetivos de la misión eclesial. En efecto, la eucaristía realiza en sí misma el triple *munus* ministerial: 1. Ministerio de la Palabra = Anuncio de la Buena

Nueva = lecturas, homilía, moniciones, palabras proféticas... 2. Ministerio cultual = acción litúrgica y ritual, ofrenda de dones, oblación sacrificial, plegaria eucarística, canto... 3. Ministerio del servicio en la caridad = Colecta y comunicación de bienes, distribución de la comunión, reconciliación con el hermano y compromiso de justicia.

Pues bien, esta realización del triple ministerio = misión profética, sacerdotal y real, dentro de la eucaristía es para la Iglesia como el memorial permanente de los objetivos de su misión en la vida y en el mundo: suscitar la fe por la Palabra, compartir la vida por la caridad, dar gracias y animar la esperanza por el culto.

d) *La eucaristia como envío para la misión*

La eucaristía supone la reunión y la dispersión o el envío. El ritmo reunión-celebración-dispersión no tiene nada de nuevo en relación con otros tipos de asamblea. Lo que sí es nuevo es la intención de la reunión, el contenido de la celebración y la finalidad de la dispersión. Nuestra dispersión no es una simple separación; es un auténtico envío para la actuación coordinada en los diversos ámbitos y sectores de la vida. La misma expresión «misa», la despedida que se hace al final: «Podéis ir en paz», así como la bendición que la acompaña, indican que se trata no sólo de dispersarse, sino de dispersarse para cumplir una misión o tarea, y no precisamente por cuenta propia o en solitario, sino por encargo de Cristo en solidaridad eclesial, y con la bendición de Dios. Es imposible que la eucaristía alimente la fe y no lleve a comunicarla; convierta el corazón y no mueva a predicar la conversión; realice la unidad y no impulse a superar las divisiones de la vida; suponga un testimonio y no lleve a ser testigos; sea signo de reconciliación y no mueva a superar los odios...

Por otro lado, el compromiso ético o el contradón es algo intrínseco a la misma celebración eucarística: «El proceso de intercambio simbólico con Dios no puede detenerse con la ofrenda cultual, como si la práctica litúrgica fuera declararnos libres de deudas con él. La ofrenda cultual es solamente la figura simbólica de un contradón que se ha de verificar en otra parte: en la historia [...] Los miembros de la asamblea se ven comprometidos a vivir su propia oblación, de ellos mismos, en esa entrega de sí al prójimo en seguimiento de Cristo que se llama ágape fraternal [...] Esta dimensión ética no es simplemente una consecuencia extrínseca del proceso eucarístico, sino que le pertenece a título de elemento intrínseco» [87].

[87] L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, 283-285, donde el autor destaca la dinámica de la celebración, distinguiendo: «Don-Recepción-Contradón».

2. Dimensión social de la eucaristía y de la misión

La eucaristía tiene, por diversos conceptos, una clara dimensión social, en cuanto que es celebración de un grupo social o comunidad cristiana; en cuanto que su estructura y dinámica expresan esta dimensión; y, sobre todo, en cuanto que el misterio y contenido que se celebra así lo manifiestan. Nos fijamos de modo especial en los textos que nos ofrece la actual liturgia [88].

a) *En las oraciones y plegarias eucarísticas*

Ya en la apertura de la celebración nos encontramos con numerosos elementos que expresan el sentido comunitario y social de la eucaristía: El sujeto siempre es un «nosotros»: asamblea-Iglesia. El mismo saludo parte del «nosotros referente» de la Trinidad, expresando la relación-comunión con el Dios trino. El rito penitencial destaca el sentido de solidaridad en el pecado y el perdón: «Confieso ante Dios y ante vosotros, hermanos... ruego a todos los santos...». Las mismas oraciones colectas están expresando este sentido comunitario («colligere»), el sentimiento y la situación del pueblo, sus problemas y necesidades (estructura de la oración). Y sobre todo la «oración universal»: oración propia del pueblo, que recoge las necesidades de todo el pueblo (Iglesia, gobernantes, enfermos, perseguidos...).

Respecto a las *plegarias eucarísticas,* la primera constatación a hacer es que presentan a *Cristo como el verdadero Diakonos* que, cual Siervo obediente al Padre, realiza la obra redentora para salvación de todos los hombres; que para ello «comparte la condición humana», y «anuncia la salvación a los pobres, la liberación a los oprimidos y a los afligidos el consuelo»; y que continúa esta salvación hoy por medio de los sacramentos, y sobre todo por la eucaristía. Esta misión y este servicio tienen su origen en el Padre, y su prolongación en la Iglesia. Por eso se pide: «que la Iglesia sea, en

[88] Cf. D. Borobio, *La dimensión social de la liturgia y los sacramentos* (Bilbao 1990); Id., *Liturgia y compromiso social:* Ph 183 (1991) 203-216; Id., *Lo social en la liturgia y los sacramentos: doctrina y recepción:* Salm (1991) 33-64; L. Maldonado-J. Martín Velasco-J. M. Canals, «Revalorización de los signos sociales en la celebración eucarística», en *XLV Conventus Eucharisticus Internationalis,* o.c., 831-860; C. Urtasun, *Las oraciones del Misal. Escuela de espiritualidad de la Iglesia* (CPL, Barcelona 1995). Recordemos cuáles son nuestras fuentes: *Nuevas Normas de la Misa* (Madrid 1969); *Misal Romano* (Madrid 1978: nueva edición corregida y aumentada, Madrid 1988); *Ordinario de la Misa* (Madrid 1988); *Oración de los fieles.* Texto oficial del Episcopado español (Madrid 1978). Igualmente tenemos en cuenta la instrucción *Inter oecumenici,* n.53-54; *Ordenación de las lecturas de la Misa. Introducción,* n.24-27; Nuevo CIC can.528.

medio de nuestro mundo dividido por las guerras y discordias, instrumento de concordia, de unidad y de paz» [89].

Como *objeto de la diakonía* aparece la humanidad entera: Cristo «quiso entregar su vida para que todos tuviéramos vida eterna», y «hoy extiende su compasión a todos los hombres y por medio de los sacramentos les restaura a una vida nueva». Pero de forma especial son los necesitados, los pobres, enfermos, oprimidos por cualquier causa y afligidos, quienes son objeto de esta *diakonía* de salvación que procede de Dios y se manifiesta en Cristo:

> «Porque Él, en su vida terrena, pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el mal. También hoy, como buen samaritano, se acerca a todo hombre que sufre en su cuerpo y en su espíritu, y cura las heridas con el aceite del consuelo y el vino de la esperanza» [90].

La *razón* de esta *diakonía* en Dios no es otra que el amor *(agapé),* la ternura, la misericordia, la solicitud ante el sufrimiento y la necesidad de aquellos que por gracia hemos venido a ser sus hijos. Ningún texto expresa tan bellamente esta idea como el prefacio que nos propone a Jesús como «modelo de caridad»:

> «Te damos gracias, Padre fiel y lleno de ternura, porque tanto amaste al mundo, que le has entregado a tu Hijo, para que fuera nuestro Señor y nuestro hermano. Él manifiesta su amor para con los pobres y los enfermos, para con los pequeños y pecadores. Él nunca permaneció indiferente ante el sufrimiento humano; su vida y su palabra son para nosotros la prueba de tu amor; como un Padre siente ternura por sus hijos, así tú sientes ternura por tus fieles» [91].

Y una de las *finalidades* principales de esta *diakonía* es la recuperación de la amistad y la comunión con Dios mismo, que se renueva por el «sacrificio de la nueva alianza», y también la recuperación o el mantenimiento de la reconciliación, la unidad y la paz de la humanidad, siempre amenazada por la división, la enemistad y hasta la guerra. La «Plegaria sobre la reconciliación» es bien concreta al respecto, refiriéndose al mismo tiempo al plano individual y colectivo social:

> «Pues, en una humanidad dividida por las enemistades y las discordias, tú diriges las voluntades para que se dispongan a la reconciliación. Tu Espíritu mueve los corazones para que los enemigos vuelvan a la amistad, los adversarios se den la mano y los pueblos bus-

[89] Véanse especialmente los *Prefacios de la eucaristía* I,II,III.
[90] *Prefacio común* VIII.
[91] *Prefacio* de la PE V/c.

quen la union Con tu accion eficaz consigues que las luchas se apaciguen y crezca el deseo de la paz, que el perdón venza al odio y la indulgencia a la venganza» [92]

Ahora bien, este «servicio social» de Dios, realizado en Cristo y actualizado en la eucaristia, *debe ser continuado por la Iglesia y por todos los fieles,* que deben estar dispuestos no sólo a «compartir los bienes con los necesitados», sino también a ser misericordiosos y caritativamente solidarios con ellos, promoviendo en todo momento la libertad, la justicia, la paz y la reconciliación

«Danos entrañas de misericordia ante toda miseria humana, inspiranos el gesto y la palabra oportuna frente al hermano solo y desamparado, ayudanos a mostrarnos disponibles ante quien se siente explotado y deprimido Que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» [93]

«Concedenos tu Espiritu, para que desaparezca todo obstaculo en el camino de la concordia, y la Iglesia resplandezca en el camino de los hombres como signo de unidad e instrumento de tu paz» [94]

Esta tarea caritativa y social, que se expresa y promueve por la eucaristía, afecta a todos los bautizados, compromete a toda la Iglesia a través de la asamblea reunida El contenido del texto anterior se explicita de diversas maneras

«Tu lo llamas (al hombre, al cristiano) a cooperar con el trabajo cotidiano en el proyecto de la creacion, y le das tu Espiritu para que sea artifice de justicia y de paz, en Cristo, el hombre nuevo» [95]

« que nos preocupemos de compartir en la caridad las angustias y las tristezas, las alegrias y esperanzas de los hombres, y asi les mostremos el camino de la salvacion» [96]

Y somos todos, los que debemos seguir a Cristo en su amor a los «pobres y enfermos, a los pequeños y pecadores», sin «permanecer indiferentes ante el sufrimiento humano» [97]

Éstos son, en síntesis, los textos y los contenidos sobre la dimensión social que aparecen en las plegarias eucarísticas oficiales de la Iglesia actual A decir verdad, lo que se expresa en la «gran oración»

[92] *Prefacio* de la PE sobre la reconciliacion II
[93] PE V/b
[94] PE sobre la reconciliacion II
[95] *Prefacio* III Cuaresma
[96] PE V/c
[97] PE V/b

es fundamental y central unidad y caridad, justicia y paz, liberación y reconciliación, ayuda y solicitud por los necesitados, solidaridad y comunicación de bienes Todos estos aspectos son comunes a la tradición, y encuentran su expresion adecuada en el mismo interior de la plegaria eucarística Las plegarias que inciden más directa y concretamente en el tema «social» son la «Plegaria eucarística sobre la reconciliación II», que se refiere de modo preciso a la discordia, la división, la enemistad, la guerra, y en contraposición a la concordia, la unidad, la amistad y la paz, y también la «Plegaria eucarística V/c» (con alguna parte de la V/b), que se refiere a la situación de desamparo, enfermedad, pobreza, explotación e injusticia, ante lo que se pide la solidaridad, el consuelo, la justicia, la caridad

Si comparamos levemente este contenido con el de algunas plegarias eucarísticas primitivas, como la de San Marcos [98], vemos cómo éstas muestran una más insistente y clara preocupación sociopolítica, pidiendo por las autoridades religiosas y políticas, por los diversos estamentos civiles y militares, por el emperador, el ejército, los príncipes y el senado Y, al mismo tiempo, interceden por los enfermos o los que viajan, por la lluvia, por los frutos de la tierra, por la abundancia que permita socorrer a los pobres, a la viuda, al huérfano, al peregrino, al extranjero Y también se pide por los oferentes, por el papa, los obispos, la propia ciudad, los cristianos perseguidos, los cautivos, los pecadores, los esclavos, los condenados, los oprimidos, los desamparados, los hambrientos, los pusilánimes, y el mismo que preside la celebración Es evidente que estas peticiones hay que entenderlas en su momento y dentro del estilo propio de la liturgia eucarística oriental Pero está claro que el autor muestra una preocupación social muy concreta, y una atención preferente a los necesitados y sus necesidades, según la situación sociocultural del momento Por otro lado, los títulos que se dan a las personas de la Trinidad, así como la misión que se atribuye a la Iglesia, insisten una y otra vez en estos aspectos señalados [99]

En cuanto a las plegarias de la liturgia occidental, desarrollan menos que las orientales esta dimensión social [100] La *reforma del*

[98] Usamos la edicion de V MARTIN PINDADO J M SANCHEZ CARO, *La gran oracion eucaristica* (Madrid 1969), A HANGGI-I PAHL, *Prex eucharistica* (Freiburg 1968), J M SÁNCHEZ CARO, *Eucaristia e historia de la salvacion Estudio sobre la plegaria eucaristica oriental* (Madrid 1983) Para la anafora de San Marcos V MARTIN PINDADO-J M SANCHEZ CARO, n 42-50

[99] Vease esta relacion de titulos en el trabajo realizado bajo nuestra direccion por A M MARTIN, *Plegarias eucaristicas y Diakonia* (ad usum privatum) (Salamanca 1990)

[100] Aunque las plegarias eucaristicas occidentales (liturgia ambrosiana, galicana, hispanica) tambien expresan estos aspectos en su estilo propio, no creemos puede decirse que insisten con la misma fuerza en esta dimension social Son elocuentes algunas expresiones

misal romano recoge este aspecto sobre todo en los «prefacios» e «intercesiones». Consideramos que se trata de un aspecto que podría ser enriquecido en el futuro, teniendo en cuenta la mentalidad y sensibilidad actual [101].

b) *Eucaristía y acogida de los marginados*

Uno de los aspectos que deben tenerse en cuenta en la celebración de la eucaristía, para que muestre toda su dimensión social y caritativa, evangelizadora y realista, es el de la «acogida que los marginados» tienen dentro de ella. Pues la dimensión social reclama una expresión en gestos internos y externos dentro de la misma celebración [102].

— La eucaristía no discrimina

La eucaristía recoge y actualiza las grandes líneas de actuación de Cristo: línea de alianza y comunión (Lc 22,20); línea de servicio (Jn 13,14); línea de caridad y amor sin discriminación social: banquete de bodas (Lc 14,15ss); línea de opción preferencial por los pobres: parábola de Lázaro-Epulón (Lc 16,19-31).

El testimonio de la Iglesia primitiva lo reivindica para la verdad eucarística, como lo muestran la comunidad de Corinto (1 Cor 11);

de las anáforas hispanicas, como cuando se pregunta el Jueves Santo «Pero ¿por que nos admiramos de que, próximo ya a la muerte voluntaria, se quitase los vestidos y cumpliera el oficio de los siervos, cuando siendo Dios se anonadó a sí mismo?» El cristocentrismo de estas anáforas aparece no solo en estas «descripciones oracionales» de Cristo, sino también en que las consecuencias sociales de la eucaristía se entienden, por regla general, como efecto de participación en el cuerpo y sangre de Cristo «Y concede, Señor, que este pan y este vino sean fortaleza para los sanos, medicina para los enfermos, reconciliación para los entre sí alejados, y amor en la paz para los cercanos entre sí Infundan la sabiduría a los que carecen de ella, den moderación a los que la tienen para no caer en la soberbia »

[101] En ningun momento se emplean, por ejemplo, expresiones de uso y comprension tan general como «derechos humanos», «dignidad del hombre», «respeto y amor a la vida», «solidaridad con los hombres de buena voluntad», «distribución justa de las riquezas», «no discriminación entre », «liberación de los oprimidos por el poder y la injusticia», «opcion preferente por los pobres», «evangelización», «participación en la vida social y política», «responsabilidad del poder», «corresponsabilidad de los miembros de la Iglesia», «compromiso en las nuevas relaciones humanas», «promoción de la cultura», «transformación de las estructuras injustas», «la liturgia y sacrificio espiritual de la vida cotidiana», «ejemplaridad en el trabajo», «responsabilidad en la construcción de la ciudad terrena», apuesta por la «civilización del amor», «gozo de la fiesta y del descanso», «gratitud por los bienes recibidos»..

[102] Cf G PASINI-C CHIARAMONTE-G BONICELLI, «Acogida y participación eucarística de los grupos socialmente marginados», en *XLV Conventus Eucharisticus Internationalis,* o.c., 161-192.

la comunidad de Jerusalén en Hechos (Hch 2,42ss); la comunidad de Jerusalén en Santiago (Sant 2,1ss). Y el testimonio de los Padres (Justino, Cipriano, Juan Crisóstomo, etc.) es constante al respecto.

Por tanto, la eucaristía no debe discriminar a nadie por su posición social, ni tampoco por cualquier otra condición o situación. Esto no quiere decir que la eucaristía no pida un discernimiento. Vemos que también en la Iglesia primitiva se da un discernimiento de la actitud interna, de los actos y comportamientos. Los ejemplos son claros: el caso de los invitados a las bodas, que no llevan vestido nupcial (Mt 22,1-12); el caso de la condena de Pablo a quienes comen el cuerpo del Señor indignamente (1 Cor 11,28-32); el caso del «incestuoso» de Corinto (1 Cor 5,1-13). Esto se expresará después respecto a los «excomulgados» penitentes... Y la Iglesia lo concretará en la prohibición de comulgar a aquel que tiene un pecado grave o mortal.

— ¿Dónde están y quiénes son los marginados?

Es preciso tener en cuenta las diversas causas de la marginación, para poder valorar debidamente lo que decimos.

Desde un *punto de vista cristiano,* hay marginados que querrían participar en la eucaristía y no pueden: enfermos, disminuidos, ancianos (sobre todo dependientes), encarcelados, algunos divorciados... Otros podrían participar, pero no quieren: por su indiferencia, falta de sinceridad y de coherencia en la vida. Otros ni pueden ni quieren: pecadores públicos, agnósticos, ateos, narcotraficantes, algunos que están en situación matrimonial irregular... Por otro lado, no hay que olvidar que también se da el caso de quienes comulgan y no deberían comulgar, ya que su situación de vida cristiana está en realidad en contradicción fundamental con lo que pide la fe.

Desde un *punto de vista social,* «marginados» son: los puestos al margen, apartados, excluidos, fuera de la norma o no según lo que se considera «normal». La marginación es un fenómeno patológico de tipo relacional. «Pobres» no quiere decir necesariamente marginados. Los marginados no coinciden necesariamente con los pobres, aunque sí frecuentemente. La pobreza puede ser: 1. Material: pobres, miserables, carentes de medios materiales necesarios. 2. Social: no acogidos por la sociedad, o rechazados: disminuidos, drogadictos... 3. Cultural: analfabetos, no escolarizados, simples... 4. Espiritual o moral: solos, desorientados, sin sentido, perdidos... En realidad, no se trata de individuos o casos aislados, se trata de grupos extensos, de colectivos a los que no se puede marginar, y a los que la Iglesia tiene que procurar también acoger.

— La acogida de los marginados en la eucaristía

La acogida de los marginados no es algo a voluntad o libre para la comunidad cristiana: es una exigencia, que arranca del mismo evangelio. Es una exigencia de oferta o posibilitación de la participación a todos; una exigencia de hacer lo posible para que el don eucarístico llegue a todos. Lo que significa que la comunidad debería posibilitar su venida de forma física y psíquica, o incluso sanitaria, empleando aquellos medios que fueran necesarios.

Por otro lado, la acogida y presencia de los marginados es una necesidad para la misma comunidad, por el «favor» que ellos mismos le hacen, por la «gracia» que le aportan: Ellos le interrogan, le interpelan sobre su fidelidad al evangelio, le ponen delante el centro de su misión *(diakonía,* caridad, solidaridad), le recuerdan también su destino, enseñándole su estado de peregrinantes, su fragilidad... hacia la patria. Ellos hacen que la eucaristía celebrada aparezca unida de forma especial a la «eucaristía existencial», uniendo celebración y vida: son la presencia de Cristo, el lugar sobre el que hay que hacer la ofrenda del amor y la caridad, el espacio más verdadero del sacrificio de Cristo sufriente en el hermano, donde hay que derramar la Palabra y el Espíritu (cf. Juan Crisóstomo). Por tanto, acogerlos, darles su lugar en la eucaristía, en todos los sentidos, no sólo es no discriminarlos o hacer imposible que vengan, sino sobre todo acoger a través de su «realidad sacramental» el mensaje y la gracia que Dios nos transmite; garantizar nuestra participación sin que Dios nos discrimine en el banquete del Reino definitivo; edificar la Iglesia en la fraternidad a partir del mismo gesto por excelencia de esta fraternidad, inseparable del servicio, que supone también «lavar los pies».

— Formas de realización de esta acogida

Pueden recordarse las múltiples *posibilidades* de acogida, según las circunstancias: Acogida por la valoración personal e individual de cada uno; por una pastoral antecedente que los dispone a la celebración eucarística; por la invitación directa que ayuda a sentirse aceptados; por la conducción y los medios que se ponen a su disposición para que estén presentes; por el cariño, la comprensión, atención, las actitudes de la asamblea; por el lugar preferente que se les reserva dentro de la asamblea (bancos, sillas, lugar destacado); por la participación diversificada a la que se les invita: preces, lecturas, ofrendas; por la adaptación que se hace de la celebración: en lenguaje (v.gr. homilía) y en gestos (adaptados a situaciones). Acogida por respeto a su situación, como puede ser el caso de divorciados vueltos

a casar o de otras situaciones de «irregularidad». Acogida, en fin, por los dones que se les ofrecen en la misma eucaristía, cuando es posible y conveniente; y acogida por el acompañamiento posterior en la vida o seguimiento.

3. La eucaristía, compromiso para la transformación del mundo

La eucaristía no sólo supone una transformación personal, sino también una transformación social, una transformación **comunitaria**, y un compromiso para la transformación del mundo.

a) *La eucaristía, transformación personal*

La eucaristía es transformación personal por la conversión que implica, si se participa sinceramente, si se escucha con actitud de acogida de la Palabra, si se está dispuesto a cambiar según la ley y el don de Dios. Porque entonces se transforman el corazón, las intenciones, las actitudes, los actos... [103].

La eucaristía es transformación por el cambio o «transustanciación» que se verifican en el pan y el vino, en virtud de la promesa de Cristo, del poder de Dios y la acción del Espíritu. Es una transformación interna, real, objetiva, sustancial, que anticipa y preludia aquella transformación escatológica a la que está llamado el hombre y la creación entera [104].

Esta transformación alcanza ya aquí su realización, sobre todo por la comunión. La comunión implica la donación total operante y dinámica. Supone una asimilación al modo de los alimentos en Cristo y con Cristo [105]. Es una transformación única en la unidad-intimi-

[103] FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas* IV *Memorial de la vida cristiana* I (Madrid, ed de 1995) 163 Fr Luis de Granada, después de afirmar la necesidad de una pureza de conciencia y de intención para participar en la eucaristía, añade «Pero el fin mas principal y más propio es procurar por medio de este sacramento, en el cual está Cristo, recibir en nuestras ánimas el espíritu de Cristo, mediante el cual seamos transformados en él, y vivamos como vivió él [...], porque esto es espiritualmente comer y beber a Cristo, transformándose en él y haciéndose una cosa con él por imitación de su vida, como había hecho aquel que decía *Vivo yo, ya no yo, mas vive en mí Cristo*»

[104] Recuérdese todo lo que decíamos en su momento al explicar la «Presencia» del Señor en la eucaristía

[105] Los autores clásicos se planteaban la cuestión de en qué medida se da por la comunión no sólo una transformación espiritual, sino incluso corporal, por la asimilación de la carne de Cristo Fray Luis de León expresaba así su postura «(Salva ecclesiae censura) probabilius est quod, ex digna sumptione hujus sacramenti et ex contactu sanctissimae

dad con Cristo, en la comunión con la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y al mismo tiempo, es una transformación en el crecimiento de la unidad de la Iglesia.

Podemos decir, por tanto, que la comunión nos cristifica, nos diviniza, nos con-corporeíza en Cristo, y en alguna medida nos eterniza, al ser participación y prenda escatológica de vida eterna. El que se une a Cristo en la eucaristía vive, por tanto, una transformación en su vida, en su amor, en su unidad, en su misterio y su misión. «Tú comes el cuerpo de Cristo, pero es él quien te asimila» (San Agustín).

b) *La eucaristía, transformación social*

La celebración de la eucaristía es en sí pasajera, pero concentra en sí misma la totalidad de una gran tarea, que debemos cumplir en la vida, que reclama un desarrollo posterior en todas sus potencialidades: fraternidad e igualdad, participación y responsabilidad común, justicia, caridad y solidaridad... La eucaristía nos transforma internamente, personalmente, comunitariamente, pero también nos impulsa hacia la transformación externa y social, que todavía está por cumplir en la vida [106].

Para que todo ello sea así, se requiere descubrir, asimilar, vivir y comprometerse con lo que el mismo símbolo entraña y significa como contenido de ideal y de tarea. Y es entonces cuando se manifiesta esa fuerza impulsiva, transformadora de la misma celebración, que mueve al hombre, desde lo más profundo de su actitud y convicciones, a transformar la realidad creatural (ciencia, progreso, buen uso de los bienes de la creación...) y la realidad social (instituciones sociales, económicas, políticas, culturales...). De ahí que se afirme en la carta apostólica *Dies Domini:*

> «La eucaristía dominical no sólo no aleja de los deberes de caridad, sino al contrario, compromete más a los fieles a toda clase de obras de caridad, piedad y apostolado, mediante las cuales se manifieste que los cristianos, aunque no son de este mundo, sin embargo son luz del mundo y glorifican al Padre ante los hombres» [107].

carnis Christi, inest et datur nostris corporibus aliqua virtus altioris et praestantioris ordinis, et similis illi quae est in carne Christi Ratione cujus virtutis merito dicimur effici una caro cum Christo et transire in carnem illius et unire cum illo corporaliter» *Opera* IX *Reportata Theologica* ed J. RODRÍGUEZ DIEZ (Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1996) 97-98.

[106] Cf E LAVERDIÈRE-E FARHAT-M DAGRAS, «Eucaristía, sacramento de transformación del mundo», en *XLV Conventus Eucharisticus Internationalis,* o c , 787-814.

[107] JUAN PABLO II, Carta ap *Dies Domini,* n 69 También n 60-63, donde habla a partir de los testimonios patrísticos, recuerda que la eucaristía es «lugar donde la fraternidad

Es una transformación que el cristiano busca por la humanización de las relaciones humanas, por la relativización de las realidades materiales, por promoción de un mundo mejor en la verdad, la justicia, la solidaridad, la paz. De forma especial es la transformación por la justicia y el amor la que aglutina la misión del cristiano. Esto implica: una lucha contra las situaciones de opresión y marginación; una apuesta por el desarrollo pleno o integral de la persona; una defensa de los derechos humanos, familiares, sociales; un respeto a la vida en todos los sentidos y situaciones... [108].

La transformación por la caridad y el amor supone también el promover los valores del Reino, la mutua acogida y respeto, la tolerancia y convivencia en la pluralidad de opiniones y opciones, la aceptación de la igualdad y común dignidad sin discriminaciones, la promoción de unas relaciones donde se den la reconciliación y perdón, la ayuda fraternal, la gratuidad más allá del intercambio mercantilista. En una palabra, la promoción de una cultura de la vida y una civilización del amor, en una atención preferencial a los más pobres y necesitados [109].

c) *La eucaristía, transformación evangelizadora*

La eucaristía es reunión y misión, es celebración del misterio, pero también renovación del compromiso con la misión. La relación eucaristía-evangelización ha sido objeto de reflexión y centro de celebración en los últimos años [110]. Recordemos algunos principios:

se convierte en solidaridad concreta», y la eucaristía es «acontecimiento y proyecto de fraternidad», sobre todo respecto a los enfermos, ancianos, niños e inmigrantes»

[108] Recuérdese el Documento de Lourdes, *Jesucristo, pan partido para un mundo nuevo* Cf Phase 126 (1981) 499-511 Cf JUAN PABLO II, *El misterio y el culto de la eucaristía* (PPC, Madrid 1980), n 6 «El auténtico sentido de la eucaristía se convierte de por sí en escuela de amor activo al prójimo [ ] Si nuestro culto eucarístico es auténtico, debe hacer aumentar en nosotros la conciencia de la dignidad de todo hombre La conciencia de esta dignidad se convierte en el motivo más profundo de nuestra relación con el prójimo» (p 16)

[109] El CEC 1397 afirma «La eucaristía entraña un compromiso en favor de los pobres Para recibir en la verdad el Cuerpo y la sangre de Cristo entregados por nosotros debemos reconocer a Cristo en los más pobres, sus hermanos (cf Mt 25,40) "Has gustado la sangre del Señor y no reconoces a tu hermano Deshonras esta mesa, no juzgando digno de compartir tu alimento al que ha sido juzgado digno de participar en esta mesa Dios te ha liberado de todos los pecados y te ha invitado a ella. Y tú, aun así, no te has hecho más misericordioso" (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom in 1 Cor* 27,4)»

[110] Recuérdese el XLV Congreso Eucarístico Internacional de Sevilla de 1992 *Eucaristía y evangelización Christus, lumen gentium* (Sevilla 1992) Véase el Documento que recoge todas las intervenciones, en especial la de C M MARTINI, *La celebración eucarística, culmen de la evangelización,* 397-414 Cf D BOROBIO, *Eucaristía y nueva evangelización,* o c , donde comentamos el Documento-base

1. La eucaristía exige la evangelización, y es a la vez evangelizadora, porque emite, renueva, nos lleva a vivir mejor el evangelio en fe viva.

2. Esta evangelización se da desde su peculiar realización de las dimensiones de la misión: Palabra - Culto = alabanza - Caridad - Comunión, que deben tener un desarrollo armónico y equilibrado, cual ejemplo de aquello que debe suceder en el cumplimiento de la misión en la vida.

3. Es una evangelización que tiene tres momentos integrantes: el del «antes», «en», «después» de la celebración, en la medida en que implica una preparación antecedente (del presbítero, los servicios y ministerios, la comunidad entera), una pedagogía didascálica realizante (en el desarrollo y realización elocuente de las palabras y signos), y un compromiso evangelizador consecuente (en la prolongación del contenido eucarístico en la vida).

4. La eucaristía es centro y culmen de la evangelización (cf. SC 10), porque es centro del evangelio, de la Iglesia, de la vida cristiana y de la misión, y porque impulsa a vivir y a extender el evangelio dentro y fuera de la Iglesia.

5. El nivel y la forma propia de realizar esta evangelización en y desde la eucaristía es el «mistagógico». Pues se trata de una evangelización desde la experiencia celebrativa, desde sus palabras, signos y símbolos, desde lo visible significante a lo invisible significado. Es toda la eucaristía, en sus diversos elementos y ritos, la que emite un mensaje evangelizador, pedagógico y didascálico, que nutre y alimenta la fe del pueblo celebrante (cf. SC 59).

6. Por todo lo cual podemos decir que la eucaristía es: *a)* Objeto de evangelización, en cuanto que es preciso hablar y catequizar sobre ella a los evangelizandos. *b)* Medio de evangelización, en cuanto que por las palabras, gestos, signos y símbolos de la eucaristía se está también evangelizando, con pedagogía mistagógica. *c)* Y meta de la evangelización, en cuanto que toda acción evangelizadora culmina en la celebración gozosa de la misma eucaristía.

Así pues, la eucaristía debe suponer un tomar conciencia de nuestra responsabilidad con la misión-evangelización. En este sentido debemos comprender que la eucaristía es el AMÉN a la voluntad salvadora de Dios, por Cristo y en el Espíritu.

Esta tarea tiene tres ámbitos propios, a los que hay que atender, desde y a partir de la celebración: El *primero* es la evangelización dentro de la comunidad o *ad intra,* puesto que vivimos una situación de descristianización, de secularización, de indiferencia, cuando no de agnosticismo entre no pocos que fueron un día bautizados. El *segundo* es la evangelización hacia afuera o *ad extra,* con los que o todavía no conocen el evangelio, o viven una situación de vida que

reclama la primera evangelización misionera. De cualquier modo es preciso que de la eucaristía nazca cada día una «esperanza nueva» (Miq 4,1ss; cf. Is 2,2-3), que nos impulse a extender el evangelio y el Reino, en la convicción de que así ayudamos a todo hombre a ser y vivir con mayor sentido y dignidad. Y el *tercer ámbito* es el personal de la «autoevangelización permanente», para el que cabe concluir con estas palabras de Fray Luis de Granada:

> «Pues por aquí puedes fácilmente conocer qué es lo que obra en ti este Señor cuando viene a ti. Porque viene a honrarte con su presencia, a ungirte con su gracia, a curarte con su misericordia, a lavarte con su sangre, a resucitarte con su muerte, a alumbrarte con su luz, a inflamarte con su amor, a regalarte con su infinita suavidad, a unirse y a desposarse con tu ánima, y hacerte partícipe de su espíritu y de todo cuanto para ti ganó en la cruz con esa misma carne que te da. Y así este divino sacramento perdona los pecados pasados, esfuerza contra los venideros, enflaquece las pasiones, disminuye las tentaciones, despierta la devoción, alumbra la fe, enciende la caridad, confirma la esperanza, fortalece nuestra flaqueza, repara nuestra virtud, alegra la conciencia, hace al hombre participante de los merecimientos de Cristo, y dale prendas de la vida perdurable. Éste es aquel pan que confirma el corazón del hombre, que sustenta los caminantes, levanta los caídos, esfuerza los flacos, arma los fuertes, alegra los tristes, consuela los atribulados, alumbra los ignorantes, enciende los tibios, despierta los perezosos, cura los enfermos, y es común socorro de todos los necesitados. Pues si tales y tan maravillosos son los efectos de este sacramento, y tal la bondad y amor del que nos lo da, ¿quién no será codicioso de tales riquezas? ¿Quién no tendrá hambre de tan excelente manjar?» [111].

[111] FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas*, IV. *Memorial de la vida cristiana*, o.c., 172.

CAPÍTULO XI

EUCARISTÍA Y CULTO EUCARÍSTICO FUERA DE LA MISA

BIBLIOGRAFÍA

CANALS, J. M., *El culto a la Eucaristía* (= Dossiers CPL 71, Barcelona 1996); COURTH, F., *Zur Theologie der eucharistischen Anbetung:* ThGl 1 (1981) 63-74; DÍEZ VALLADARES, L. E., *Acoger la presencia. El culto eucarístico fuera de la Misa tras la reforma litúrgica del Vaticano II* (Salamanca 1998); GONZÁLEZ, C., *La adoración eucarística. Apuntes para una teología litúrgica* (Madrid 1990); HAZELDEN, J., *Nouveaux aperçus sur la pratique de la réserve eucharistique et la dévotion à l'Eucharistie:* LMD154 (1983) 167-184); MICHEL-JEAN, C., «El culto a la eucaristía, sacramento permanente», en *Liturgia y vida religiosa* (Madrid 1970) 57-74; NUSSBAUM, O., *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Berlin 1979); RAHNER, K., *Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la recepción de la comunión:* «Escritos de teologia», IV (Madrid 1961) 397-407; TENA, P., *La adoración eucarística: teología y espiritualidad:* Phase 135 (1983) 205-218; ID., «La Eucaristía, celebración y culto»: en *Adorar a Cristo eucarístico* (= C Ph 56: Barcelona 1994) 3-22; VARIOS, *Adorar a Cristo eucarístico* (= C Ph 56: Barcelona 1994); VARIOS, *Il culto eucaristico fuori della messa:* RL 1 (1980) 1-79.

La centralidad e importancia de la eucaristía en la vida de la Iglesia y del cristiano ha llevado a prolongar el culto a la eucaristía más allá del espacio y tiempo de la celebración de la misa. Por otro lado, la peculiaridad de la eucaristía como «sacramentum permanens» condujo poco a poco (sobre todo a partir de la Edad Media) a una multiplicación de prácticas piadosas y devociones populares respecto a la eucaristía, que constituyeron el alimento espiritual eucarístico más importante para muchos fieles. El lógico, pues, que concluyamos nuestra exposición con este «después» eucarístico. Lo resumimos en tres apartados: breve recorrido por la tradición; reflexión sistemática espiritual; aplicaciones y sugerencias pastorales [1].

[1] Un buen resumen de estos diversos aspectos en J M. CANALS, *El culto a la Eucaristía* (= Dossiers CPL 71, Barcelona 1996).

I. EVOLUCIÓN HISTÓRICA

La Iglesia confiesa que la presencia de Cristo permanece no sólo durante la celebración, sino también después de la misma, mientras duran las especies. Pero ¿en qué se fundamenta y qué sentido tiene esta permanencia de Cristo, una vez concluido el acto celebrativo de la eucaristía?

a) **Presencia participada y comulgada**

En las mismas *palabras de Cristo:* «tomad y comed, esto es mi cuerpo»... se destaca la trascendencia y la pecualiaridad de su presencia, que va más allá de los límites del sacrificio y del banquete. Aunque la presencia de Cristo en el pan y el vino está destinada a la participación en el sacrificio, y se nos ofrece en forma de banquete para su consumición, esto no obsta para que Cristo permanezca presente en las especies, como exigencia interna del mismo sacrificio y banquete, como signo de su permanente y transformadora autodonación.

En *la Iglesia primitiva* existió la costumbre de enviar el «fermento» o pan eucarístico a quienes no habían podido participar en la celebración de la eucaristía con la comunidad el día del Señor. Incluso existió la costumbre de llevarse a casa la eucaristía para comulgar los días en que era imposible dicha participación (cf. Justino, Hipólito). Y se exhortaba a los fieles para que trataran y conservaran con suma diligencia la eucaristía que llevaban a los enfermos. Poco a poco crecieron las formas de respeto y veneración a las especies consagradas, extendiéndose la costumbre de conservarlas en las iglesias. Por todo ello, no se puede decir que se consagrara el pan para conservar la presencia eucarística de Cristo, pero sí que la presencia de Cristo en el pan era la razón por la que éste se conservaba en orden a hacer partícipes de la mesa del Señor y de la comunión fraterna a quienes no podían participar en la eucaristía. aunque todavía el culto de adoración fuera más bien algo pr vado.

A partir del siglo IV comienza a extenderse el culto y la adoración a la eucaristía, debido en parte a la mayor insistencia en la divinidad de Jesús (controversias cristológicas); a la pérdida del sentido simbólico de la realidad sacramental y al acento en la presencia somática de Cristo en los dones eucarísticos; a la extensión del «ayuno eucarístico» absteniéndose de tomar alimentos antes de comulgar; a la reducción de la participación del pueblo por la comunión y a la multiplicación de prácticas y devociones eucarísticas (elevaciones, festividad del Corpus Christi...). De este modo, el culto eucarístico

fue poco a poco convirtiéndose en uno de los medios más importantes de alimento de la fe, de piedad eucarística y de encuentro espiritual con Cristo.

b) Extensión de la devoción y prácticas de piedad eucarística

Es verdad que, durante la Edad Media y la época pretridentina, llegó a acentuarse tanto la presencia real de Cristo en la hostia y su permanencia, que la devoción al Santísimo Sacramento quedó casi aislada, en la concepción religiosa de muchos fieles e incluso sacerdotes, del contexto de la celebración eucarística. Además de la fiesta del «Corpus Christi» (Inocencio III: a.1252), se multiplican las procesiones eucarísticas, verdadera expresión de la piedad popular; se construyen tabernáculos espléndidos (forma de templete), y se prodigan las exposiciones del Santísimo, sobre todo a partir del s.XV; se extiende la práctica piadosa de las «cuarenta horas» eucarísticas de adoración ininterrumpida, sobre todo en Italia (S. Carlos Borromeo, c.1577) [2]; incluso llega a ser frecuente la exposición durante la celebración de la misa (sobre todo a partir del s.XVII), que implicaba el que el pueblo centraba su atención en el Santísimo, quedando relegada la participación en la eucaristía; y no era raro el que al final de otras celebraciones (v.gr. procesión en la fiesta de un santo) se diera la «bendición con el Santísimo», cual bendición culminante del acto... [3] No se puede dudar de los frutos que esta devoción eucarística llevó consigo. Pero tampoco las consecuencias que tuvo de un cierto desequilibrio en la comprensión espiritualidad eucarística: «La contemplación de la sagrada forma y la comunión espiritual llegaron a suplantar muchas veces la comunión sacramental. Cristo en el sacramento era más contemplado, adorado e invocado que comido» [4]. Y la participación del pueblo en la misma celebración quedaba relegada a un plano muy secundario.

La contestación del culto eucarístico por parte de los reformadores, aun siendo razonable en lo referente a los abusos y exageraciones que se cometían, fue también inaceptable en su radicalidad y

[2] Es interesante ver cómo la literatura hispana clásica canta y expresa la presencia y permanencia de Cristo en la eucaristía. Un buen ejemplo nos lo ofrece LOPE DE VEGA, «El pastor lobo y cabaña celestial», en N. GONZÁLEZ RUIZ, *Piezas maestras del teatro teológico español,* o.c., p.93-115: «¿Cómo quedarme y partirse / y estarse después de irse? [...] Sabrá Dios irse y estarse. / Mas sin jamás despedirse / Amor le dará invención / del celo de un blanco pan [...] ¡Oh Pan del cielo, Pan vivo! / Y ¡cómo sabes honrarme! / ¡Me das tu sangre y tu cuerpo, / ya no sabes más qué darme!».

[3] J. M. CANALS, *El culto a la Eucaristía,* 27-35.

[4] ID., *El culto a la Eucaristía,* p.29.

negación del valor del culto eucarístico. Pues no sólo denunciaban los abusos, sino que rechazaban tal culto como «idolatría». Trento respondió a los reformadores, desde un análisis profundo del misterio de la eucaristía, reconociendo algunos abusos que era necesario superar, afirmando la legitimidad del culto eucarístico, y condenando a quienes afirmaban que la presencia dura sólo el momento del «uso» de la eucaristía [5]. Las orientaciones doctrinales de Trento y la reforma litúrgica de Pío V corrigieron abusos y encauzaron de forma más proporcional las devociones eucarísticas. Pero el mismo rechazo de la postura protestante, lejos de aminorar las prácticas eucarísticas, llevó a un florecimiento de manifestaciones de piedad eucarística durante los siglos XVIII-XIX: adoración nocturna, reparación y expiación a Cristo Sacramentado, congregaciones eucarísticas, exposiciones, cofradías, congresos eucarísticos [6].

c) Renovación actual: armonía entre celebración y adoración

La reforma litúrgica del Vaticano II *(Sacrosanctum Concilium)* y los documentos eucarísticos posteriores [7], sobre todo el «Ritual de la sagrada comunión y culto eucarístico fuera de la misa» [8], sin negar el valor de la adoración y devociones eucarísticas, han venido a resituarlas de forma más armónica y equilibrada con la celebración de la eucaristía y su centralidad. El texto del Ritual en su Introducción presenta unas «Observaciones Generales», donde trata: 1.° De las «relaciones entre el culto eucarístico fuera de la misa y la celebración de la eucaristía», en el que se afirma la centralidad de la eucaristía, la relación de «origen y fin» del culto eucarístico a la misa, el valor del culto de latría que se tributa a Dios en este sacramento, pues no debe dejar de ser adorado por el hecho de haber sido instituido por Cristo, el Señor, para ser comido. 2.° Nos explica «la finalidad de la reserva de la eucaristía», que en primer lugar es la administración del viático, siendo fines secundarios la distribución de la comunión y la adoración. 3.° Se refiere al «lugar de la reserva de la eucaristía», indicando que tiene que ser un lugar destacado, a poder ser en una capilla separada de la nave central, en un sagrario

[5] DS 1643-1645; 1656-1657.

[6] El 1881 se celebró el primer Congreso eucarístico internacional en Lieja, ciudad donde había nacido la fiesta del *Corpus Christi.* Y sólo entre 1881 y 1914 se celebraron veinticinco Congresos. Cf. J. M. CANALS, ibid., 37-38.

[7] PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei,* del 3 de septiembre de 1965; Instrucción *Eucharisticum mysterium,* del 12 de mayo de 1967. JUAN PABLO II, Carta *Dominicae cenae,* del 24 de febrero de 1980; Instrucción *Inaestimabile donum,* del 3 de abril de 1980.

[8] La edición latina es de 1973. La edición en castellano es de 1974. Véase el texto en A. PARDO, *Enchiridion,* o.c., 292-304.

«inamovible y sólido». A continuación se exponen en diversos capítulos las prácticas eucarísticas más importantes.

1. El capítulo I lo dedica a «La sagrada comunión fuera de la misa», y desarrolla los puntos siguientes: 1) Relaciones entre la comunión fuera de la misa y el sacrificio. 2) En qué tiempo se ha de administrar la comunión fuera de la misa. 3) El ministro de la sagrada comunión. 4) El lugar para distribuir la comunión fuera de la misa. 5) Lo que se ha de observar al distribuir la sagrada comunión. 6) Las disposiciones para recibir la sagrada comunión.

2. El capítulo II trata sobre las «varias formas de culto a la santísima eucaristía». Y, después de una introducción donde expone su sentido, se refiere a: 1) La exposición de la santísima eucaristía: normas que se han de observar para la exposición; ministro de la exposición. 2) Las procesiones eucarísticas. 3) Los Congresos eucarísticos.

En conclusión, puede decirse que las *líneas maestras del documento* proponen un mayor y mejor equilibrio entre celebración de la eucaristía y devociones eucarísticas. Se resalta, por lo mismo: 1) La centralidad y primariedad de la celebración de la misa sobre las otras manifestaciones eucarísticas. 2) La referencia y sentido de continuidad que deben tener estas prácticas a la celebración. 3) Su necesaria armonización con los tiempos y festividades litúrgicas. 4) Su necesario cristocentrismo, sin perder su referencia trinitaria y su dinamismo escatológico. 5) Su relación con la vida, sobre todo con la caridad.

II. REFLEXIÓN TEOLÓGICA

De los mismos Documentos de la Iglesia se desprende que es necesario desplazar el acento al lugar que le corresponde, es decir, a la celebración eucarística y a la participación activa de los fieles, que culmina con la comunión. Pero esto no quiere decir que la permanencia de Cristo en el pan y el vino haya dejado de tener sentido, sino que es necesario situarla en su verdadero puesto. Es preciso integrar adecuadamente celebración de la eucaristía y culto eucarístico, participación en la misa y adoración que prolonga aquella participación. Como dice la *Eucharisticum mysterium*, «hay que considerar el misterio eucarístico en toda su amplitud, tanto en la celebración misma de la misa como en el culto de las sagradas especies, que se reservan después de la misa para prolongar la gracia del sacrificio» [9].

[9] EM 3. Cf. También n.2 y PO 5.18.

a) **Presencia autodonante permanente**

En el fundamento de la adoración eucarística se encuentra siempre la presencia continuada del misterio pascual de salvación, significado en la «conversión real y sustancial» del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. No se trata sólo de un cambio relacional, se trata de un cambio presencial real, de una presencia autodonante no sólo para el momento de comulgar, sino de modo permanente. En virtud de la Palabra y del Espíritu que santifica y transforma misteriosamente la realidad creada, que puede decirse las «cristologiza» definitiva y escatológicamente. «Jesús no ha pedido expresamente que fuera dado culto a su presencia eucarística fuera de la celebración del sacrificio eucarístico y de la comunión. Pero con las palabras de la consagración ha dado la presencia de su cuerpo y de su sangre con una afirmación que no ponía límites a tal presencia [...] no ha limitado tal presencia al espacio de tiempo necesario para la ofrenda del sacrificio [...] ni ha expresado la voluntad de hacer cesar el don de su cuerpo y sangre una vez terminada la comida [...] La presencia eucarística es un don completamente abierto, sin restricciones o límite de horizonte» [10].

Además, hay que considerar el *carácter dinámico de la eucaristía,* no sólo en cuanto a su misterio y contenido, sino también en cuanto a su expresión externa y vital. Respecto al contenido, es evidente que el «por vosotros», «por todos» autodonante de Cristo no se reduce o limita a un momento aislado y estático, sino que permanece. Como bien manifestaba la mentalidad escolástica distinguiendo entre la *res tantum-res et sacramentum-sacramentum tantum,* la presencia real se explica como esa realidad intermedia entre lo visible del sacramento *(sacramentum tantum),* es decir, su celebración externa, y la última finalidad del mismo *(res tantum),* es decir, la comunión con el sacrificio y con la Iglesia. Como dice P. Tena, «la última finalidad de la eucaristía, en efecto, no es conseguir la presencia real de Cristo, sino recibir de él la fuerza de la unidad y de la caridad que nos viene de su sacrificio pascual. Está claro que la adoración eucarística, legitimada por el realismo de la *res et sacramentum,* es decir, de la presencia real de Cristo, no puede hacerse un fin en sí misma, dado que esta presencia se orienta institucionalmente hacia la realidad última que la motiva: la comunión con el sacrificio de Cristo, sacramentalmente representado» [11]. La presencia real

[10] COMITE PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Eucaristía, sacramento de vida nueva* (Madrid 1999) 155-156.

[11] P. TENA, *La adoración eucarística. Teología y espiritualidad:* Cuadernos Phase 23, p.29-30.

de Cristo tiene, pues, un carácter dinámico y no estático, en cuanto está orientada a una participación personal y eclesial de su misma vida, misterio (sacrificio, Alianza...) y misión, que debe prolongarse más allá del espacio y tiempo de la celebración de la misa.

Por otro lado, la conservación de la eucaristía en el tabernáculo tiene la función de prolongar y hacer presente entre nosotros la misma intercesión celeste de Cristo que proviene del sacrificio de la cruz, y que actualizamos sacramentalmente. Cristo es la plegaria preexistente, subsistente, que ha sido acogida en plenitud por Dios, y ha puesto en comunión al hombre con Dios, por la muerte y resurrección. En la eucaristía se prolonga esta plegaria sacerdotal, a la que nos asociamos todos los participantes. La permanencia de Cristo en la eucaristía nos recuerda su permanente mediación e intercesión ante el Padre, y nos estimula a unirnos personal y eclesialmente a esta intercesión salvadora, que nos hace solidarios en la fe, la caridad y la esperanza [12].

Es importante asimismo el considerar la presencia de Cristo en la eucaristía como una llamada permanente al encuentro personal, de amistad, con Cristo. La eucaristía debe entenderse también desde la categoría de la interpersonalidad: es decir, como presencia de persona a persona, como encuentro interpersonal a nivel propio. A diferencia de toda nuestra vida, que en alguna medida es también encuentro interpersonal con Cristo, aquí se trata de una presencia real y cercana, sacramental e interna, puesto que se nos ofrece por los símbolos del pan y vino, convertidos en alimento y bebida del cuerpo y la sangre de Cristo. Cristo en el tabernáculo es una llamada permanente al encuentro interpersonal y a la participación de la vida de Dios, a la admiración y adoración que nos mueve a compartir el pan con los demás [13].

La eucaristía es así acontecimiento pascual celebrado, encuentro interpersonal que permanece, y respuesta en adoración que se prolonga. *a)* En cuanto acontecimiento pascual, la eucaristía es «memorial» que actualiza aquella salvación obrada por Cristo por su pasión, muerte y resurrección, haciéndonos partícipes y asociándonos al mismo acontecimiento, también en la veneración que hacemos a Cristo presente en el sacramento: «Los fieles, cuando veneran a Cristo presente en el Sacramento, recuerdan que

[12] Cf. K. RAHNER, *Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la recepción de la comunión:* «Escritos de teología» IV (Madrid 1961) 397-407.

[13] Es una idea ampliamente expuesta en el CONGRESO EUCARÍSTICO DE LOURDES, *Jesucristo, pan partido para un nuevo mundo* (Montserrat, Barcelona 1981) p.42ss. En el mismo sentido: H. U. VON BALTHASAR, «El culto eucarístico»: en *Gloria. 1. La percepción de la forma* (Madrid 1985) 508-512.

esta presencia proviene del sacrificio y se ordena al mismo tiempo a la comunión sacramental y espiritual» [14]. *b)* En cuanto al encuentro interpersonal, hay que desear que el encuentro en la eucaristía se prolongue en el encuentro en la vida y en la adoración. Al permanente ofrecimiento y autodonación debe responder la permanente acogida en la fe y el amor: Cristo está siempre presente en aquel que cree en él y le ama [15]. *c)* Y en cuanto a la respuesta en la adoración, hay que entender que ésta es también una cierta prolongación de la eucaristía, en la que se profundizan e interiorizan todos los aspectos que allí se celebraron: Palabra, ofrenda, acción de gracias, amor, fe y esperanza. «Prolongando la doble comunión que hemos celebrado en la misa (con Cristo-palabra y con Cristo-pan), la interiorizamos, la hacemos más personal. La "manducatio sacramentalis" se prolonga y encuadra en la "manducatio spiritualis" que está hecha de una actitud de fe, amor, alabanza, adoración y entrega» [16].

b) **Presencia adorada renovadora**

El *Ritual de la sagrada comunión...* ha recordado con claridad las coordenadas doctrinales y las condiciones personales y celebrativas en que la adoración debe tener lugar. Nadie debe dudar de la centralidad de la celebración de la eucaristía, de la legitimidad del culto eucarístico fuera de la misa, de la destinación primordial de la reserva de las especies a la administración del viático (n.1-5). Pero tampoco se debe dudar de la riqueza teológica y espiritual de la adoración a la eucaristía, siempre que se vive en su verdadero sentido y se realiza con las debidas condiciones. Se trata de una adoración que debe unir la contemplación y la acción de gracias a la caridad y a la renovación de la vida.

«Así pues, la piedad que impulsa a los fieles a adorar a la santa Eucaristía lleva a participar más plenamente en el misterio pascual y a responder con agradecimiento al don de aquel que por medio de su humanidad infunde continuamente la vida en los miembros de su cuerpo. Permaneciendo ante Cristo el Señor, disfrutan de su trato íntimo, le abren su corazón por sí mismos y por todos los suyos y rue-

[14] *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía,* n.80

[15] Como dice J. M CANALS, *El culto a la eucaristía,* p 51 «El máximo grado de presencia personal es aquel que se fundamenta en el amor e implica la comunicación mutua y la capacidad relacional de acogida al otro en su propia singularidad y de aceptación plena desde la profundidad del ser».

[16] J ALDAZÁBAL, *La Eucaristía* (Barcelona 1999), p.358 Cf. ID , *El culto a la eucaristía fuera de la misa* Cuadernos de Formación Permanente (Madrid 1986)

gan por la paz y la salvación del mundo. Ofreciendo con Cristo toda su vida al Padre en el Espíritu Santo, sacan de este trato admirable un aumento de su fe, su esperanza y su caridad. Así fomentan las disposiciones debidas que les permiten celebrar con la devoción conveniente el memorial del Señor y recibir frecuentemente el pan que nos ha dado el Padre. Acuérdense de [...] renovar la alianza que los impulsa a mantener en sus costumbres y en su vida la que han recibido en la celebración eucarística por la fe y el sacramento [...] Así, cada uno procure hacer buenas obras, agradar a Dios, trabajando por impregnar al mundo del espíritu cristiano y también proponiéndose llegar a ser testigo de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana» [17].

El texto nos indica con claridad el sentido de la adoración eucarística: es prolongación de la participación en el misterio pascual y de la acción de gracias eucarística; es encuentro y diálogo íntimo con Cristo, y por él con el Padre en el Espíritu; es oración de solidaridad por todos los hombres, por la paz y la salvación de todos; es fortalecimiento de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad; es renovación de las disposiciones para celebrar mejor el memorial de la eucaristía; es impulso para la transformación de las costumbres y de la vida según lo celebrado en la eucaristía; es, en fin, compromiso que debe manifestarse en las buenas obras de caridad, y en un apostolado de presencia y acción en la sociedad humana. Se trata, en una palabra, del medio más adecuado para impulsar la unión entre la eucaristía y la vida, dado que «no se puede vivir sin celebrar», pero tampoco se puede «celebrar sin vivir». El doble movimiento nos habla de una eucaristía que, lejos de ser momento aislado o rito estático, reclama, para su plena eficacia, una «eucaristización integral» de la vida, tanto en su «antes» como en su «después» celebrativo [18].

III. APLICACIÓN Y SUGERENCIAS PASTORALES

Queremos terminar este breve capítulo con algunas aplicaciones y sugerencias, al hilo de lo que nos propone el Ritual [19].

[17] *Ritual de la sagrada comunión*, n.80-81.

[18] XLV CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL (Sevilla 1992), *Christus, lumen gentium. Cristo, luz de los pueblos* (Madrid 1992) 39-41. Cf. D BOROBIO, *Eucaristía y nueva evangelización* (Bilbao 1992) 85-118.

[19] Algunos comentarios al respecto. G FERRARO, *Il nuovo «Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico» Spunti di catechesi liturgica* CivCatt 3112 (1980)

a) **Principios generales**

Las orientaciones generales que se exponen en el Ritual, se pueden concretar en las siguientes normas prácticas:

1. El lugar de la reserva debe ser destacado, apto para la oración, lo que se «conseguirá más fácilmente cuando el sagrario se coloca en una capilla que esté separada de la nave central del templo (n.9). Y debe ser en un sagrario «inamovible y sólido, no transparente, y cerrado de tal manera que evite al máximo el peligro de profanación», y que indique adecuadamente la presencia del Santísimo por el conopeo, la lámpara...

2. A las Conferencias Episcopales corresponde adaptar el Ritual Romano «a las necesidades de cada región... Y considerar con detenimiento y prudencia qué elementos procedentes de las tradiciones de los pueblos se pueden retener o introducir, con tal que se acomoden al espíritu de la sagrada liturgia» (12,a). Es la importante tarea de la «inculturación»: en textos, adornos, gestos...

3. No se deben simultanear la eucaristía adorada y la eucaristía celebrada: se prohíbe que el Santísimo esté expuesto mientras se celebra la eucaristía (n.82-83). La razón fundamental es que el sacrificio pascual incluye de una manera más perfecta la comunión interna a la que pretende conducir la exposición (cf. EM 61).

4. La perfecta participación en la celebración eucarística implica la comunión, por lo que los fieles deben procurar comulgar en la misa (n.13). Y en cuanto a los enfermos y ancianos, se debe procurar que tengan facilidades para recibir la eucaristía (n.14), bien sea trayéndolos (si es posible) a la misma celebración, o llevándoles la comunión.

5. Tanto en la exposición prolongada como en la procesión, la hostia que se exponga para la adoración debe ser consagrada en la celebración de la eucaristía que precede inmediatamente (n.94-103), «a fin de que se manifieste en los signos su relación con la Cena del Señor».

6. El culto eucarístico debe manifestar, aun en sus signos externos, su relación con la misa, de modo que quede clara su centralidad. Por eso, «en el ornato y en el modo de exposición, evítese cuidadosamente lo que pueda oscurecer el deseo de Cristo, que instituyó la

361-371, L F. ÁLVAREZ, *Aspectos teológico-litúrgicos del culto eucarístico fuera de la Misa* Cuadernos Phase 56, p.33-49 En el mismo Cuaderno otros artículos de P Tena, C González, R. Dalla Mutta, S. Sirboni, G. Morin, con aplicaciones y sugerencias para la adoración

eucaristía ante todo para que fuera nuestro alimento, nuestro consuelo y nuestro remedio» (n.82).

7. «Durante la exposición, las preces, cantos y lecturas deben organizarse de manera que los fieles, atentos a la oración, se dediquen a Cristo, el Señor» (n.95). Lo que quiere decir que, en coherencia con la misma celebración eucarística, debe darse importancia a la lectura de la Palabra de Dios y a su meditación, y que debe evitarse mezclar otras devociones (v.gr. novenas...).

8. En cuanto a la *exposición y bendición eucarística,* el Ritual distingue entre «exposición prolongada», recomendada una vez al año, y «si se prevé una asistencia conveniente de fieles» (n.86); y la «exposición breve» (n.89). En ambos casos el rito que se sigue es el de una celebración de la Palabra, de manera que, «antes de la bendición con el Santísimo, se dedique un tiempo conveniente a la lectura de la Palabra de Dios, a las preces y la oración en silencio prolongada durante algún tiempo» (ibid.).

9. Respecto a las «procesiones eucarísticas», que dan testimonio público de fe y piedad hacia el Santísimo, corresponde al obispo juzgar de su oportunidad teniendo en cuenta la situación de nuestras ciudades y los usos de cada región, pero procurando que se celebren a continuación de la misa, y acompañando con elementos pastorales las diversas estaciones o paradas (n.101-104).

10. Finalmente, los «Congresos eucarísticos», que se han de considerar como «una *statio,* a la cual alguna comunidad invita a toda la Iglesia local, o una Iglesia local invita a otras Iglesias de la región o de la nación y aun de todo el mundo, para que todos juntos reconozcan más plenamente el misterio de la eucaristía bajo algún aspecto particular y lo veneren públicamente con el vínculo de la caridad y de la unión» (n.109).

b) Sugerencias particulares

Creemos que la mejor fidelidad a lo que es la eucaristía no consiste en una «eucaristización» total de la celebración que se ofrece a una comunidad (sólo y para todo eucaristía), sino en la complementariedad de las diversas celebraciones que deben integrar el ritmo celebrativo de una comunidad, según sea su situación [20]. Junto con la celebración central y más frecuente de la eucaristía, y en sus momentos del sacramento de la penitencia, deben proponerse a la co-

[20] Cf. D. BOROBIO, *El ritmo de la celebración litúrgica en la vida parroquial* Ph 208 (1995) 295-312.

munidad: la celebración de la Liturgia de las Horas (laudes, vísperas), la celebración de la Palabra, vigilias que preceden a grandes festividades, celebración común de la penitencia, encuentros oracionales de diverso tipo...Y es en este contexto donde debe también recuperarse el culto eucarístico fuera de la misa, sobre todo con la «exposición de la Santísima Eucaristía».

Hay que reconocer que el cambio de mentalidad y de práctica al respecto ha sido muy grande en los últimos tiempos. De la adoración se ha pasado a la celebración; de las múltiples prácticas devocionales eucarísticas fuera de la misa, a la participación en la eucaristía como única práctica. Esta «desafección» al culto fuera de la misa tiene muchas causas, que no es el momento de examinar [21].

En todo caso, puede decirse que hemos venido a caer en un nuevo desequilibrio, que es preciso superar desde una conciencia clara del sentido del culto eucarístico, desde la educación y catequesis al pueblo de Dios, desde la pedagogía y mistagogia de una «buena oferta» de celebraciones eucarísticas, según lo que nos propone el Ritual comentado. Las formas y los momentos en que esto debe hacerse tendrán que ser determinados según sea la situación y características de la comunidad.

Un aspecto que consideramos muy importante para todo ello es la valoración de lo que son y significan los «ministros extraordinarios de la comunión» y los ministros no ordenados de la exposición. Por razones de carencia de sacerdotes y diáconos, por la necesidad que las mismas comunidades tienen de que no se les prive del culto eucarístico, por la participación especial que supone en la vida de la misma comunidad, por caridad y fraternidad..., es necesario que se prepare y forme, que se les dé todo su valor y dignidad, todo el apoyo y acompañamiento requerido, a quienes desempeñan estos ministerios.

No se trata de premio a los buenos, ni de honor a los elegidos; se trata de animación y ayuda, de caridad y fraternidad, de expresión del amor y presencia permanente de Dios entre los hombres, sobre todo entre los más necesitados, por la presencia, la caridad y la solidaridad de los miembros de la misma comunidad. No sólo

[21] Cf. M. RAMOS, *La adoración eucarística en la reforma litúrgica:* Cuadernos Phase 23, p.5-25, donde distingue entre «elementos menos limpios de desafección» (cansancio psicológico, ley del péndulo, sensación de arqueologismo litúrgico, dificultad hoy de oración personal), y «elementos que pueden provenir del Espíritu Santo» (temor a un desequilibrio eucarístico, superación de visiones ingenuas respecto a la presencia, superación de una determinada concepción histórico-teológica de la «reparación», deseo de superar una espiritualidad individualista, no encontrar sentido positivo a la adoración).

se lleva la eucaristía a los enfermos y ancianos, se les lleva también la solicitud de la comunidad para con ellos, y en lo posible se les trae a la eucaristía. Y no sólo se expone el Santísimo para significar su más cercana presencia y su más insistente llamada, también la comunidad se pone en trance de exponerse ante el Señor Sacramentado para dejarse interpelar y renovar por él.

ÍNDICE ONOMÁSTICO